شماره ثبت: ج ۴۰
رده‌بندی دیویی: ۱۲۸۲ س ح / الف ۴۸۲ ص ۱۸۱/۰۷ مرجع ☐
سرشناسه: صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ ق.
عنوان قراردادی: اسفار الاربعه. حاشیه
عنوان: الحکمة المتعالیه فی مسائل الربوبیة
شرح پدیدآور:
کاتب: محمد صادق گلپایگانی — تاریخ کتابت:
محل نشر: [بی جا] — ناشر: ملا علی دامغانی و ... — تاریخ نشر: ۱۲۸۲ ق.
صفحه شمار: ج. ۴ (بدون شماره گذاری) — مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان: عربی — ابعاد: ۲۱٫۵ x ۳۴ — نوع خط: نسخ
روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☑
واقف: ارسالی از انبار در گردش — تاریخ ثبت: بهمن ۱۳۸۴
یادداشتها: ۱. عنوان دیگر: الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه
۲. عنوان ج ۴: اسفار الاربعه فی سفر النفس
موضوع(ها):
۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ ق.
شناسه(های) افزوده: الف. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق.، محشی. ب. گلپایگانی، محمد صادق، کاتب. ج. عنوان. د. عنوان: الاسفار الاربعة. حاشیه. و. عنوان:
فهرستگار: اسدزاده — تاریخ فهرستگاری: بهمن ۸۷

هذا هو المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في علم النفس من مبدء تكونها من المواد الجسمانية الى اخر مقاماتها ورجوعها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب **الباب الاول** في احكام عامة للنفس وفيه فصول **فصل** في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فيبقى امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتاثير مبدء فعال كتاثير اشعة الكواكب بما التمس في التلطيف والتعديل ليصير باكتسابها نضجا واعتدالا امادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهياة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها اثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ايفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقدم السبب اللمي في كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من اثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة اثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة وهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لماهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هويته الذاتية البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله انما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان هكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الاثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الاثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي باجسام فيها والا لعود المحذور فاذن هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدء لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي اما الحد فنقول اخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك يسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها يجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل انه ان الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا نعلم من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة الى شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر يحصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقتضية في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنها وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما بعينه اولى من الاخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهين عرض ما قلناه وشيء اخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية قد علمنا انها متباينة بتمام ماهياتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فلو انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكنا باي تفصيل يتبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكون اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء اخر فالاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود لا حد بازائه ولا يدخل في حده الانسان ولا شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدء اخر ويستانف علما اخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته وعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لماهية البناء وجودا ولكونه بناء وجودا اخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لماهية النفس وجود اخر هي بحسبها لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس في ابتداء نشاتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اضافة النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلانية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شئ ولها معان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له مهية مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لمهيته وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها مهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض مهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هويتها التشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على المهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشاتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف وللكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشئ من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صارت له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس بالفعل بشئ والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول وكون الشئ كمالا اولا لشئ لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشئ اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت من ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول لشئ وان كانت كمالا ثانيا لشئ اخر والشئ الذي هي كمال اول له لا بد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو المعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث المهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كماليتها هي النسبة للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ المهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي ولا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس والحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بالقهاتها واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فيكون تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية اولى شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما يفعل بالآلة خاصية النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان تفعل فعلا باستخدام قوة اخرى تحتها فهو عندنا نفس وهذا اعني احد قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فعلى هذا نقول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال مطرء لآلة الحس وايضا يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك دماغ الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتاخرون حله وهو ان الحد المذكور لا حد اخر ايضا لا يمكن ان يتناول النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون

كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او يتناول الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متخالفة فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدء واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتفسير معنى الآلة ولا حاجة الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل فلك ذي كوكب مجتمع من الكواكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس بتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات وذلك القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يرد ان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم ان لفظ ذي الحيوة في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء من حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة الجزئية لا تاثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلة اياها معلقة لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما يختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد من ان يكون صدور هذه الآثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الآثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمى احد هذا المبدء الذي سميناه نفسا باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خالفنا الا في شئ لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم شئ واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين فمن الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب المهية عن الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشئ بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة

الشيء نفس حية كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لا سيما الا ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمصدر والابن والعقل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالابن لا يحتاج الى ابن اخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حد النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فيجدر بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا علمنا كمالا لم نعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شيء يصير به الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشيء موجودا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيها لا يستغني ذاته عن ذلك الشيء قلنا كون الشيء جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا يختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه عرضا كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء بمعنى ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه جوهريا او عرضيا قال الشيخ ان الشيء اذا تأملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت في الشيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في شيء ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه واحدا وكثيرا وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرض بمعنى العرضي الذي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا وكونها جزءا للمركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائمة بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءا للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما نعلمه لنا من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجرد طائفة منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الادنين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في انها وطباعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب مهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا او مادة ومبدء تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضا غريبا وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق الماخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا انفرد ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدء الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ولاثاره المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدء هذه الافاعيل والاثار لكونها محصلة للجوهر بجعله نوعا وتقومه بما هي اولى بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من الفاعلة

الذي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد دغدغة

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول

فصل في جوهريتها قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك فيها ايضاحا وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهي تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدء الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها اثارا مخصصة ليست آثارا للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الاسطقسية التي لواحد من الاسطقسات لكن هنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا يجبرها على الالتيام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما العصبان المسلك على الانشقاق كاحتباس النيران والا هوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الذهب المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هنا من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما تحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق وتبرء عنه وكان ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس ممنوعا في المانع الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يلقفه الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يجمد ارحام المني في زمان يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو الكثيف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان الكثيف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما يحدث في الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فترد بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هنالك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعاقبة المتصلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك الفسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت يؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني فاعل يفعل المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قد دخل العناصر الكثيفة وتشكل ولون لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه الى حافظ غير يبوسة العنصر والذي كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر اخر ومزاج اخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض الموت والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضربا من تحريكاته الى هذا الشكل واللون كالبناء والباني ثم الحافظ لذلك سبب اخر قد يوجد في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يحرك العناصر تمام حركاتها الافتراق والتلاشي سريعة اذا كان الانغمار قليلا او بطيئة ان كان كثيرا او يسبق الى الانفصال ما شانه ان يسبق كالجوهر الناري و

والهوائى وبناحاو بيطئ ماشانه التاخر والبطؤ كالارضى والمائى بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات المبت
زمانا قليلا بحسب لحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك نحققت لو بحد الشخص وقد فارقته الحيوة فى آن من الآنات على امر وحال
كان عليه فى حال الحيوة وثانيها ان النفس لا يحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه اعنى اجتماع العناصر الذى يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام على ان يستعده لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفى انه نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازى الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هى حافظة له وجامعة
لساير اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا فى بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والتابعين فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الالة
قبل ذى الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكر فى التفصى عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو راى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راى البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشئ من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغنى وثانيا بما اعترض
به محقق الاشارات فى شرحه بان ما نقل فى تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء و
قوله فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام
الذى ينبغى وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول فى الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجرى امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم انه يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى افاعيلها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره
ثم تشتد الحرارة النارية فى الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فمبدء الحرارة الحادثة فى الفحم كالصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية
وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كانها كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنى
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا ينحسم ولا ينفتح الا
بطريقتنا من اثبات الاشتداد فى الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك
الارادى والنطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة فى الوجود فيلزم عند حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر
من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة فى الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره فى مادة الى فاعل اخر

يخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التى شأنها تقويم المادة ما يوجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث تستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد هذا اينما فى كون المنى بصورته التى فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هى متفاوتة متفاضلة فى الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشئ
الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشئ علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة فثبت ان الجوهر الصورى مما يشتد فى وجوده
ويتكامل فى تجوهر ذاته ويتطور فى اطواره ويستوفى الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شئ من الاشياء فى سلوكه الطبيعى نحو شئ له مناف له مضاد
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثانى على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما فى الكم والكيف
ولا محالة ان الحركة تقع فى امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل عند الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذى يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل ولا المزاج
الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثانى فظ كما مر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من انه ليس غذاء
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يق ان طبايع البسايط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان لمقتضى المزاج
مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما
يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ فى الاشارات ان الحيوان متحرك بشئ غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال
حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال... الحركة البطؤ والسرعة كما فى الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه فى جهة الحركة الارادية هى الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله فى جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما فى الرعشة لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله فى نفس حركته ان الاعياء
ربما ينتهى الى حيث لا يقبل النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع فى جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضى السفل والمراد بقوله فى نفس حركته ان المزاج تقتضى السكون
على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره فى باب الرعشة بانها لا يتركب من هاتين الحركتين
فقط بل من كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن كل حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحريكا
ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسى فى هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الالة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذى قد بطل وهو ممتنع او الذى حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلى لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد فى الاحساس من شئ باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك فى مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمحرك فى المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هى المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالى فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هى المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالى
فلان وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصرى والا لكان كل جسم عنصرى دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التى تدرك

المزاج شيء غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كونها لنفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج نفسا بطريق اخر وهو ان مزاج العضو البسيط متشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي بط فكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء بان المشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما لزم في المزاج وكذا ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منهما واحدة تفعل افعالا لا افعالا كثيرة فكذلك ههنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على اغراض النفس فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست اثارها ولوازمها الا بصور جوهرية غير امزجتها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد تتبدل اجزاؤه تارة ويتصاغر اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف وارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هوياتها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان المشهور انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما نحن بصدده لازم واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايضا الم فهي اذن تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلتها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته عندما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول بط لان علة النفوس شيء اجل من ان يحيط به علم الحيوان وايضا اكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضائه الظاهرة الا بالحس ولا اعضائه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضاءه اذا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منهما في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء للنبات او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جنسه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس مط وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا

وثانيها وان ساعدونا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي بط فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة بغير المزاج الذي يبقيه ويحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء ما مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا للمفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يخ اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه اخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي تتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للموجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم بعينه هو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم تشخص جنسي او فصلي فالانسان متى رجع الى ذاته واحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني لست ارى عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي تثبت لها ادراك تخيلي بالفعل او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها الحواس القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا القوة اللمسية وما يقرب منها وساير النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذه الانفس فيها انما هي بمزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تجعلها بذلك المزاج فان النفس لاجل علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بان يحصل اولا بسبب اخر ثم تحفظه النفس لحوقا ما لاحظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم ان المني يحصل اولا بصورة معدنية ثم يضاف اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجبة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المنشعبة منها فيه وصير الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة ليستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخ عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بها بدون النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعلنا ايضا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولسنا الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال اخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو لاحد ان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفسها هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجودا ... والجواب انه اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذي والنمو والتوليد او يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار
الثلثة النباتية فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كالبس السواد الضعيف موجودا
في السواد الشديد بالفعل وان عنى به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق
ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد
ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي والفصل الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام
النباتي فاذا يحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع لروان
عنى به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة الغاية ان القوة النامية تفعل اولا بذاتها ثم يأتيها القوة الحيوانية
وتتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الافعال الصناعية التي تقع بين القاصد بن المختار
بل القوة النباتية التي هي قوة من نشؤها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس والا لكانت آلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة
وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير
متحصلة فيما لا جوهر نطقي الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن منا نفسا واحدة وان ساير القوى معلولة لها منشعبة منها في الاعضا
على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها
وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتاخير فهذه القوى
متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي اولا لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه و
مؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه
وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية
ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء الافاعيل النباتية والطبيعية في المادة
البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة
والمولمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها موثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من
الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم هما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها
تغيير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية
اما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا وفتورا حتى يفسدها فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة
على ان النفس تجري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية
بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع وهو لا يتقوم الا به وهي
ايضا مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المخالفة بالانفس مخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان
كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية
الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر الا في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هيهنا غير ما
يصحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية
وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل من الفاعل لا تكون الشيء من القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المنشعبة
عنها في البدن قال الشيخ في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي ويولد وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك با
لارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري
والاستنباط بالراي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة
الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة
في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصير بها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان
محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاسباب المتخيلة
ضرورية او نافعة في قوامه طلبا اللذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي
هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب اليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب اللين والرابعة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه
تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد
عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق
وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى
وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي
من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة
ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنها البطن
المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة
فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها
والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كما هي دأب المحققين من الله التاييد **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان
الذي يظنه الناس منشا وموجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى
الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف جهة النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة
المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل
التحريك والتسكين والعلم والجهل والتعقل والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها
في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطؤ كالتحدس والتفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب
كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد
كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون
قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق العلم
والقدرة والارادة والحيوة وساير النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء للفعل
اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا
على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم

ثالى القوى في الآثار متتالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد حركة ما في الكيف والحركة حالة متصلة
يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف
فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من اجزاء لا
تتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل العلة السبب فيه قوة القوة
الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستندة اليه او من جهة اختلاف القابل او الآلة او اختلافها او كلاهما تارة وحدتها ومضامها
اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطؤ واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها
قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا
تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروايح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت
منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتأخرين من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكماء
كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدء الاكثر من
فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك
اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ
الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورايحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور
البرية عن المادة وعلايقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات و
اجناسها وانواعها وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف
الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع والجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص
لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون
القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فليجوز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس
القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجوده قوة عن قوة اخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان
النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية تغاير للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية
والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الآثار جهة ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى
لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل جهة نوع آخر من الفعل كالعقل الاول يصدر
عنه من جهة كالية الوجود وتاكده جوهر عقلي آخر ومن جهة قصوره وحيثية الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ
اختلاف الآثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب
الاتفاقية من الحركات وغيرها اما لم يوجد في اول الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس
الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة
والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان تصادف اللذة انفعلت
على نحو والاذى انفعلت على نحو آخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر
قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز
ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان يبلغ
الى كمال النشو وقبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المحرك لبعد وهايد ويفصل عنه فضل غير محتاج اليه
في التغذي غير مصروف الى النمو فيصرفها الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وتماذكرنا
سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها وليس مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض
المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما
يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك
المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة
وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا متخالفة بالجنس بل العقل يدرك لجميع الامور فبطل
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل
البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط
كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار
عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا
هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرايط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كابي البركات البغدادي
والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون
التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحاث الحكمية ومن جملة ما يباهي به صاحب الملخص ويبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد
القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية
ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي
ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين
فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من
الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي
لا بد وان يكون مدركا للموضوع الحكم وهو جزئي والمحمول وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة
قاطعة لا ارتياب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في
العالم بلغ الى حد في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب
حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي
العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بآلات مختلفة ولها
ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة
فاي مفسدة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس و
تدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وكانه بطول امامته وعرض
مولويته ظن ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك ح يكون هي آلة النفس ولا شعور للنفس عما تدرك بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم
احدانية شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع و
الآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب
وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في ساير القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات
الا ادراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل
المتخيل الشام الذائق الكاتب المحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل الآلات الجزئية عند اغراض
كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما
عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس
هو الا النفس دون الحس ودون الآلة اذ المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاته في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس الجسم ولا قوة يقوم
به ادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني البتة فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة
للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بس

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا لو وجدنا عضواً اصليا فاعلا للافعال الطبيعية مختلا عن الافعال الحسية فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحاسة وكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرايحة فلو كانت القوة الحاسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرايحة جميعا وحيث لم يدرك شيء منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين متغايرتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر لشكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول ادراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين اقول ان الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائمة او اكثرية وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور او تخيلها ولم يدرك لفقدان شرط فائت او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان للبصر ادراك الروايح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل في الطبايع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما هو من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية مما يمنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة ان تكون مجردة عن المادة جزما من التجرد اذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعم هذا الباحث ومن حذو حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا ايضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلبس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلا والذي يتبين به تعدد القوى التي هي في آلات الادراك ان تلك الآلات من شان كل منها الانفعال بكيفية ينفعل به الاخرى وليس من شان بعضها ان يتسبب في ادراك البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبايع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل والقابل في حصول الفعل وكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد فلما لم يكن ذلك التحرك ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض عليها بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو اخر بالنوع في المشهور عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس وليس اطلاق القوة الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك اذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بانفعال الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كما هي مبدء فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان يوجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي البتة موجودة بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب سيأتي القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات والمحركة لجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا بتوسط الا ترى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري ارفع قدرا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها منفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنبطاسيا وكذا النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الآلات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام ولقائل ان يقول ان التغذي والنمو لو كانا من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار لا لما قيل يجوز ان يكون للنفس شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى ويستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هيهنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من انفسنا فجاز ان يكون العامي عالما بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل لما اقول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم ان الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وفي غاية ضعف الوجود هو ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي هو من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا اصل اخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زائد على ذاته وان كان ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هيهنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة هيهنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة هيهنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدءا لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة الطبيعية وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل باشياء جهلا هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وساير الافاعيل الاختيارية التي

يتقدمها علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال لما لم يتصورا ولا للنفس ولم تصدق النفس بعائدتها تصديقا يقينيا او ظنيا او تخييليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولاجل ذلك ما خفيت على اكثر المفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية و الطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتالم بتغير المزاج عند ادنى تغير من حر او برد او حركة او تعب يبع مشوش الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجريها وكذا ينبغي ان يتاذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تاذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الآلام والموذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا وارد عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلاجرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ومقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لابد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد تخل بالاول كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص وغيره وحكموا بان غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل في هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك بجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على الغذاء الانقباض له من جميع الجوانب واما الرحم فاذا اجتذب اليه المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المرتفعة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في النقصان وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال الاول في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحركه اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف ليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الآخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة نسبتين الى قوتين فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفتان فلابد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا الى غرض كالانسان في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة الحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة نوعها تفعل التحريك الى حيث يصل الى مشتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من نهايات الحركة و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان امرا آخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بري عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض و
حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان
كل قوة وامكان مسبوق وايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال
كذلك لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول
ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا
المصور والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي
الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها
من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمتغذي والثاني غير صالح لذلك فلها
في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلا يخ ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في
الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعل التغليظ احد امور
المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشرب به جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم
يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك
معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه
لقوة الحركة الدافعة والثاني ان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلايمه فلو لم يدفع ما بقي فيه لبقي
المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه
الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني
عنه لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة ربما ينفك
كالجذب والدفع وانما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال
ذلك واما الآلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف
هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظمها هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو او ماسكة او دافعة يحتاج
آلة عصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف متطاول ودافعة الى ليف مستعرض فعلى هذا اندفع ما قيل فيه اما اولا فبان
لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء او تمسكه وتهضمه مع ان
جزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من شظايا الليف غير مركبة من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع
ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض
مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الآلات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها لا في رقايقها وجزئياتها
المنحرفة في سلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلنا افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة
في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاوره والاتها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يترشح
منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع
كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان الموقوف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن
عن الخارج الى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منها وكذا التي تمسك هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون
دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما يجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل واستـ

تغيره

تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذلك الكلام في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي المحصلة
للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر متشبهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمري والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج الى شيء غير الالتصاق وقد يقال غذاء عند ما صار جزء المتغذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول موجود جسماني جزئي لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب
اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت ان غذاء كل بدن متشخص جسم متشخص والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط وقربها في المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط اخر من الكلام لا يناسب طور ما الفنا اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي او نفساني امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله ايضا واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المتغذي بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجة فيه بل مجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوان والنباتي مما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المتغذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا
بعينه وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا وقد
كذا القياس في الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المتغذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا
بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجة من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحساس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المتغذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها في المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق
اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المتغذي فالغذاء والمتغذي شيء واحد بعينه لا يتغايران الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المتغذي او العضو المتغذي
تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب سبق افعال وحركات معدة
لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب
الهضم في الاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل ولنتكلم في مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المتغذي صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها احالتها
في مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول
مقشرة عن القشور في اربع مراتب للهضوم والاحالات في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جهنم المعدة التي اذا قيل لها هل
امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب الخارج عن طاعة الله

البعيد من الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فتصير شبيها بما
الكثلث الثمن وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثانية اذا تم ما نعلت هذه القوى بتجرد هذه الطبقة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى
هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة فالهضم في الكبد
مرة اخرى وسقطت منه ما ابقى من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعض تميز ومخلوطة بعض تخليط خلطوا عملا صالحا
وآخر سيئا لخروجها من تمام التقصي عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد للامر الالهية ثم ان اصلح هذه الرضاء الاربعة هو
الجوهر المسمى بالدم فسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب وسلك سبيل الطاعة للمفردات تخلل في بيت
القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقى منه
نافذا في العروق على الاعضا فلتهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو
خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم
ففضلة الهضم الاول الذي في المعدة السواد وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه
يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن
والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعر
والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حدا بحسب الحقيقة
قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للوجودات والفرق بين المهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد للمهية
لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما
او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا اليه سابقا ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا
فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بفاعلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محة مبدء تغير في هذا العالم فذلك
التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة هيهنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة هيهنا هي الغذاء والغاية
تخلف البدل للمتحلل وكما قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها
الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب
الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في
الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة بها
تزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان المغتذي والنامي
باعتبار امور ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والنامي في المهية بالقوة والثاني الصاقها بهما على ما هو المشهور والثالث تشبيهها
لهما بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك
فعل النامية وعند هذا القائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور
بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله
فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند
ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي و
الزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصلي وحده ويدل على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول
تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة
الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابنا ان اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف
القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل سد

الخلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي
يشتهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة
النمو لاصل النمو في وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النوافل ودبت قت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجواري
في زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا
متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايران
ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك
يعني قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص له وفهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه
شك وتبصرة ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذي والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد
صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي وقلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتتصعد
بطبعها واذا اصعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار
في النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء فرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملأ الفرج
لا يوجب نمو الاعضاء ولعل ما ذكره الشيخ في الشفا وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك
المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القوة في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون
الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا تقتضي امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم لو كانت هناك
قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل
ولا تقتضي اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على
التدريج ومعنى التدريج هيهنا ان يكون للمتحرك في كل آن فرد آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه
سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع الاحتجاج به
من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بنحوه فالذي ذكروه
في وقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها
ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو
المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت
الذي تصلبت الاعضاء وجفت ثم يقف النامية هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل
فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية
سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي وقع الاعتذار من
الشيخ الرئيس عند هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب
تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح
عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك تم لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على
مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما في هذا الوجه
فنقول الوجه الثاني ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الاضمحلال
بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى اضمحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية ثم يحصل الموت
وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها يفني الرطوبة وثانيها
معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل
ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان التحلل وقت الكهولة اكثر
من التحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان

وذلك يؤدي الى النقصان والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا للمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص حرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل من ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور الثلثة التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام الفعل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف والقريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث اولا شيئا كالقشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتسويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني يحصل اولا قشر ثم تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود وتنبسط حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا تزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد مر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توردہ الغاذية وان كان كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى كمن انتقص زيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة لاستعمال موردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية عما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية لخط الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا يبقى اثر صالح الكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك سبب الموجب لفساد الممتزج ونعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل له من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف اقناعي لوجوه الاول انا لا نسلم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الغذائية التي تكونت بعدها اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف لكانت الكائنات نايفة عليه الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نسلم

ان مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل تقاوم المتحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على مهية النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذ يعين على اطفائها سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على اطفائها الى آخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها نكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا ببقائنا نحن والذين بعدنا على العدم دائما والاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمة اذ ليس ابد دوام الوجود اولى من تابل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما نرى ونعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض ولذلك مما يدعوا الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءا للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنتهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعل والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل البدل والامداد الفوقانى ولاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية والكمية لما عرفت ومن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة فى الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين فى العلم الالهى اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن فى مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التى يترتب على الفعل لابد وان يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هى راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هى التى من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النباتية فصيرورتها غذاء الحيوان واما القوى الحيوانية فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات والى العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما فى السعادة العقلية الملكية او فى الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعى المشار اليه فى الكتاب الالهى كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التى تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت طبيعى للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة طبيعية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها اما سعيدة روحانية مسرورة بذاتها كالملئكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة كالشياطين و الاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الاغراض والغشاوة واما سائر النفوس الحيوانية فهى محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطفة فى الارحام كالبذور فى المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كالبلوغ الى الحصاد وبعد هذه الحالات لابد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وترمى القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة فهكذا يجمع فى الاخرة الامم كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه فى الدنيا مزرعة الاخرة فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقران وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها تمنى الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يجتهد الصانع فى دكانه لاجل غرض فاذا تم غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد وخرجت كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى منازلها ومعادنها فان لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد فى الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذى يميتنى ثم يحيين

فصل فى تحقيق الكلام فى القوة المصورة ولنقدم ما قيل فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيى منه قال افضل المتاخرين والمصورة عندى باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال البعض من يتوعليه ان هذه الافاعيل وما يجرى مجريها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملئكة وسيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تاثيرها باذن ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والاعوان وقد بين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتى تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هى المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد فى القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد فى الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقدارها

ووضعها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المنى متشابه الاجزاء فى الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية فى جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذى يفيده المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها فى بعض من مادة متشابهة الابعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المنى متشابهة الاعضاء لانفصاله عن الانثيين فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل فى الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلافها بعينها باختلاف الاعضاء المنفصلة هى عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان فى نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول ليس التعليل فى اختلاف الاعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المنى مما ليست فيه فائدة فى دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المنى تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف اجزاء المنى ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه اعنى الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المنى كان اختلاف اعضاء الحيوان لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى المادة او الجزء المادى من سخيف الاقوال اذ المادة فى كل شىء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها فى الحيوان الى النطفة فى المخالبة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المنى غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الحادى عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذى دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة بجميع البدن ولو لا خروج المنى من جميعه لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لما كانت المشابهة بحسب عضو عضو وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه او عضو ذى شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المنى جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر من الاشارة اليه من لزوم الدور او التسلسل والثانى ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشىء بالقوة وهى فى كل شىء امر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا يحصل لها الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا فى سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المنى مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الا لا انا لو فرضنا المنى مركبا من اجزاء مختلفة فينتقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون فى كل منها قوة بسيطة فى مادة بسيطة وهى لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس فى صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو كون المنى نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفاء منقولة فى شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع فى الظفر وليس يخرج منها شىء الثانى ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس منه شىء له نزع وحكى ان واحدة ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هى آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فما الذى رتبها الخامس ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون فى الرحم منيان فهما انسانان السادس ما المانع من ان تولدت المراة اذا انزلت وحدها اذ كان فى منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ولكن العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج منها وفيه عضو الاناث وجاز ان يكون ذلك فى الذكورة والانوثة جاز ان يكون فى سائر الاجزاء لا بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يفسد الحيوان سفلا واحدا فيتولد منه بانات اكثر من واحد وربما كانت ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد ويغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر لان الشجرة التى انفصل عنها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة تخاولطت باجزاء الغصن على ما يقول اصحاب الخليط فان شك انه لا يبعد ان يكون فى الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيئ البذر والمنى من كل جزء بل جزء واحد من البدن يكفى فى ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

الحاصلة من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء وللبحث في اكثرها مجال كما فعله
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابلة
الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب
اليه بالبرهان فاذا زيد من ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية كساير الجواهر المعدنية وغيرها
ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كساير الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور جوهرها عن التمام الا بما يتصل اليها من الصور
فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها او ينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة
المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير جواهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث
الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي
ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى
بالفعل هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى
الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى الا بقوة باطنة وهذه المسمات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة
البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة هي معقولية وعاقلية بالفعل فكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة
ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انه هب ان المني هو الحاصل
فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشيء لا بد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله او عرق الانسان
مثل الانسان وثالثها انه هب ان للمني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى
مواضع اخرى لا نسلم انه قد بقي ما كان عليه فمن الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ نفس الابوين فالنفس
الواحدة كيف يدبر ويحفظ اثنين من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى فعل النفس في نطفة
لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا
بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في ساير اجزاء البدن كما عند
الخوف والخشية وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل الاعضاء
وقابل الشيء لا بد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني
رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان
يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد والاستعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود
لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام واثبات المصورة لاجساد النبات
والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لم يجز ان يكون الا امورا جزئية شخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع
واما الامور الدائمة الوقوع وخصائص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تقرر هذه الامور فثبت ان اختلاف
اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من
التشكيلات والتصويرات سيما في اعضاء الراس من العينين وجفنيها والانف والفم والاسنان واللثات والشفتين وغيرها وما في كل
منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا
يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون
الا على نمط واحد وبنحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية
منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي وشرحه في بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعلي لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول ممتنع لشهادة كل فطرة سليمة على ان ما عن هذا الترتيب العجيب النظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخلو اما ان يكون هو الباري بلا واسطة ام لا والاول ممتنع بالبراهين القطعية والادلة النقلية
لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية
ومعنى الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان ايجاده للوسائط
النازلة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخلو اما جوهر عقلي من العقول
الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا ممتنع بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير تكثيرا بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست متباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره يفنى ذواتهم في نوره تندرج انوارهم في نوره والثاني وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخلو اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل
فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخلو من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول ممتنع لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقصان لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والتربيات لا بد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها
هو امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس يتقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففي بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفي بعض النشآت شانها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة
لجوهر من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي نشأة اخرى شانها
تصوير الذات بصور الحقائق والمعاني الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بنحو من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعدادات
بالقوة مختلفة يتحد على نحو من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركب فيها هيئات هي لوازم
لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والالات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات وجد ما بعدها وكما انه ينتقش في العقول تلك
الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه
والمقصود منه ازالة الاستبعاد عن صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التي بعد الوجود
الاول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعاني حتى انه كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الانسانية يجمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن واعضائه
من القوى والآلات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الآلية في ساير الاعضاء حسب انبثاث الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها يجمع في وجود النفس ويتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بتلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكما ان القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت الآلات الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من آثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والضياع لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى مختلفة تتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من آلات النفس وقواها كان تلك الآلة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها فاعلة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى آخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها الا بنا فيض مطلوب ما هو فوقها بل يتوجه و يوم و يجري في طريقه تفصيله وبهذا يندفع الاشكال بان الصورة لو كانت من قوى النفس يلزم ان يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال او كسائر القوى الحيوانية او النباتية التي تحدث قبل النفس الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسط بل على حد الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كمالها وقويت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وفعلت ما تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله تتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي يوجد فيها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في المني استعدادا لفيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها في الابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعدادا لنطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم وقد علمت مما ذكرنا ان الامكانات و الاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعدادا للاحق فمراده ان المني جوهر من شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى سائر الاعضاء كنسبة النفس الى سائر القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدء سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدء سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون آخر ولا فعلية طرف دون طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للصور كالهيولى يصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والجبن والنفرة والافاعيل

المختلفة

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول والعقول الفعالة وجدها وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على جميع ما يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكانه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدء الاصل في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم انا لم نذهب الى ان الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسائط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم المباشرة الكثيفة ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات والانفعالات ومن عزل الوسائط عن فاعليها ما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء الآية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ولكل منها رقائق جزئية موجودة باسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوي الالهي لا ينفصل ورقائقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لسائر المراتب تنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما مر معنى نزول الملائكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقائقه وجنوده بحكم احاطته وتنزلاته وتصرفاته فيما تحته قائمة بانفس الخلائق فكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بسائر من يتصل باطنهم من نبي ورسول وحيا كفاحا وصراحا او وارث وولي والهاما تعليميا بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه وآله وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحملة العرش على كاهله في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية وكذلك ميكائيل عليه السلام قائم بين يدي ربه بروحانيته يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت و تنزيل تنوعات ما يحصل ارزاق الخلائق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين وغيرهم في تفصيل انواع الارزاق البدنية فرقائقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتغير عن حاله ولا يشغله شأن عن شأن وهكذا قياس

جميع القوى المدركة والمحركة وان لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس اعما وتعولوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا حق الله وحق ملئكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف يصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا في ايات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى **فصل** في الاشارة الى تعدد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض اضافية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرة اذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي بعده وهو العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احدهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة للاعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدء وهو القلب وفي خدمة الغضب ترخيها ويمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخلي الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والنخالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهم ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة وعاقلة فالعاملة هي التي بجانب البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العاقلة فهي القوة النظرية وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاقلة يجب ان لا تنفعل عن قوى البدن والعاملة يجب ان يكون دائم التاثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شائت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطابقة تلك الصورة في ذاتها او ذات مبدئها المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الانساني البالغ الى كمال مرتبة وهو رأس سائر القوى وتخدمها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان النظري يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالائتمار لها والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهياة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس من كل جانب وعرضها اياها على المتصرفة ليركبها ويفصلها وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتادية ما يحضر

كلاهما

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة او يحفظ ما افادته الحرارة من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كرتبة العقل الفعال فيبتدئ الوجود من انزل المراتب لمنازل اليها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر يتحد مزاجا واحدا والاخلاط يتحد عضوا واحدا والاعضاء يتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهوية نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات والجزئيات متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب الموجود آخر يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بانا رأينا كيفيات وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا اثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك رأينا افعالا نفسانية في بعض الاجسام فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها لبعض الى ان لتلك المبادي مبدء جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والاثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهويتها كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلم اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة وان القوى التي احصيناها ما نشأتها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما راوا في الانسان آثار مبادي طبيعية كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر وراوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات وراوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم راوا فيه افعالا وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى من هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا راى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدء حدوثها الى اخر عمرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها والامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا قليلا الى درجة العقل والمعقول كما اشار سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال مولما للنفس لما حسب كالام عقلية او وهمية فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي وهي بعينها ايضا قوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما ان معاني الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة اياها بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية وكما يوجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً انفسانياً اعلى وارفع من وجودها في
مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع و
الحواس فتصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت
قوة مصورة ولها ان ترتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فتتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتاخرين من الفلاسفة كالشيخ
واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان
كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس
وقد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من
النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما
تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة
ويكون حيواناً بالقوة فصله المميز عن ساير النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة
النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والتخرج حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية
مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والارشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين
غالباً فهو في هذه المرتبة انسان نفسي بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين
وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسالك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكاً بالفعل
من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسالك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين
او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طور آخر من تعدد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اثنا
الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرهما من العوالم جنوداً مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها
الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح
وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب ومسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع
لخلافه ولا عليه تمرداً فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير
الاعضاء وتسخر الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى
الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله جبلت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب
الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولاً الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه
من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو
البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة
وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو البد
والرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم
ينفعه شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين و
الاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها
ثلثة اصناف احدها باعث مستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث
بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لاسيما بالعضلات
منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود
ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى
ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

وهو

وهو الثالث من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضاً خمسة
فهذه اقسام جنود القلب قال ايضاً اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقياداً تاماً فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان
مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي
به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الاخرين
فانهما ينحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً وخسر خسراناً مبيناً وذلك حال
اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه
ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لان القوى
المدركة اسرع وصولاً الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها الى الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة
وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما
ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملئكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس
الخمس للنفس الناطقة قال زدني بياناً قال الحكيم يا ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة
لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها
بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملئكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم
ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تنصرف لها الا القوى الحيوانية على اقسامها الثلثة وما
يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فتطيعها الاكوان العقلية الروحانية والحسية كلها طاعة الملك للملوك
وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة
الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا
دخل ناولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء
كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال ص فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون بهذه العبارة فجاء بشيء وهو من
انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأة الطبيعية والارواح من
عالم الله فلم تعم فما اعطى العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى الله جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى
وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امراً في العالم ولا نهياً ولا خلافة ولا
تكويناً عاماً وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق
غيره فان صح المضاهاة في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع التكوين
بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله
ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من
يعصي وبارتفاع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قاله يد الله مع الجماعة وقد رتبنا فذة ولهذا لو اجتمع الاذنا
في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم
واذا عيا الكيت لا هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية
للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان
واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي ضربت عنها افئدة
اولى الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان
وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث فارقناه **فصل** في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلفت الاطباء والطبيعيون في هذا
فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا انه ذلك
هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا لا يح

في ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولى لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازى بان تكون الاعضاء مقدم على غذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمنبعها وهو القلب اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطى الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادى القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضى ان يكون المضغة التي فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدء القوى النباتية والذى يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذى يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاولتين هذا اذا نظرنا الى الترتب الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طرق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتب العلى والمعلولى والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضاء بل المقدم هي الارواح التي في الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضاء البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الالية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتاخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفائضة منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم القلب بانه لا شك ان في المنى رطوبة كثيرة وفيه الحرارة والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذي هو الة التجميد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك وجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع حاصر لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحلل كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحى اول ما يتكون وهو مجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المنى وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولوية من الجانب الاخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها كما مر في ابطال مذهب ابن زكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون من مجاورة الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه بما يوجد في الام النباتية من الاجزاء اللطيفة ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذى يتكون منه اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يضيف اليها للاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التي فيها فيتكون وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فينضم الى المجمع الاول في جانبه العالى الذى فيه قوة الحرارة مجمع اخر وحد اصفى واقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزائها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان مطاع يحذره الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان اخر في السعى والعمل واول في الفكر والغاية

فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما يحدث لم يحدث في حدود الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي فوقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك ان منى المراة تصير ذات نفس سقوط قوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صادف ذلك ذا نفس محركة للنفس الى تكميل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت النفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغاذية واعضائها وايضا فاعضاء الحيوان لا يتم بها الحس ويتمها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون للنطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والام ثم يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان التنفس

من الاب

من الاب لا تبلغ من قوتها ان يتم التدبير الى اخره بل يبقى تدبيرها مدة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي في الولد ولكن لم يخرج التغير به ان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس الناطقة ويفيض منها الحسية اما النطقية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاملة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما يستكمل بامور من خارج هذا ما نقله الفخر الرازى عن الشيخ وانى ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة في شيء منها وفيه مواضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن اخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يبقى النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان يتجرد ويرتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا وفعلا وتاثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولى موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت ضايعة معطلة عن فعلها وكمالاتها اللائق لها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا انما اقيم البرهان الحكمي على نفيه وليس في تلك كحال السكران والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الالة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفسانى يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع تعاقبها اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وما احسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادى تكونها الى غاية كماليتها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كنار تاثر عنها فحم بالحرارة واخر بالتجمر واخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب اثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب اخر فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الاثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشاة داثرة الى نشاة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلايقها فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه

فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الاخر بالنوع والمهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الاثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة وان استدعى اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الاثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدء القريب لكل فلك يخالف نوعا المبدء القريب لفلك اخر ولكن اله كل فلك هو الذى اله جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الاخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعنى البدن والغاية والفاعل اعنى النفس دون الاثار والصوادر وهكذا قياس ساير القوى والفواعل والغرض ان تعدد الاثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كما قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود فالنفس مع وحدتها ... جميع الاثار المدركة والمحركة المختلفة نوعا عند ما ظهرت في نشاة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كما انها الحواس الخمس ... كلها في العقل ... وكما ان القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية وكما جميع القوى المحركة المنبثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملى في الانسان

فصل في اثبات القوة الحيوانية للانسان اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذى دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخطى به الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية والنفس الناطقة لا بد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لا بد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذى حققناه في النفس

من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فيما بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية او تفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول بط لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني بط بوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي بط فالمقدم مثله فاذن هذه القوة نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نم بطلانها بل يقول قوة التغذية باقية والاسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية لظهور اثر المانع وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في ساير الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك على الوجه الكلي ان جهة القوة بينا في جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وبطلت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرفة لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض و الماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذا الانسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته خميرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشاة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس فقد علمنا ان القوة الحيوانية ليست الا مبدء الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوط بمبدء هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد الى ساير الاعضاء واما القول بان الموجود فيه قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال القوتين الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذاتي القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدء لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر الشديد ينقبض باكثر قواها القريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت فالعضو المفلوج من شانه ان يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك الى ما احكمنا بنيانه واوضحنا تبيانه

الباب الرابع من علم النفس في احوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادئ الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت ومنها مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول

فصل في الاشارة الى تلك القوى ومنفعة كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية كالنبات الحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له الات وقوى هي خوادم [illegible] القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يغلظ اصولها ثم يتشعب لا يزال يستدق الى عروق شعرية تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يسافر اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما يكون بمعرفة المطلوب بالانتقال اليه وبعد الطلب يكون المعرفة يمكن الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره لا ينفك عما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا نادرا لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة الكيفيات الاولية قد اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس يوجد في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرايحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك به ما بعد عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجوبا عنه ولا يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما الغايب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينتظم من حروف واصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فيه اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فيأكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فتجذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك اخر يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى وقد تؤذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس اذا ما لم يتاذ بشيء فلا يدرك انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها يدرك معنى جزئيا لا يدخل في الحس وتلك القوة هي الوهم فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا راه اولا من غير ان تأذى فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة ترى الذئب اولا فيحذره وترى الجمل والبقرة وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا يحذرهما والى الان يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا يقع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الاجلة ويطلب الخيرات الاخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك الامور ومضادها وخيرات الاخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه وارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملايم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات فالشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف فذلك لا يدعو الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المال فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقها لشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادي بنور الله الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل

فصل في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف يحترز منه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او مؤذيا لبطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحيوة لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولا نجلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون غير هذا الادراك اللمسي اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء الكثيفة وظلمتها لان مدركات هذه القوة هي الانوار فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالهوية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وسائر الادراكات الباطنة كالوهم والخيال لان البدن واعضاءه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى مناسبة اياها كما يقع في ادراك الوهمي والخيالي ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جرما لطيفا شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته القوة وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة كثيفة او لطيفة فالبدن لان تقوم بها قوة اللمس وتتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الانحلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها وان كان من جنس ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل في الالة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي ان يكون لمحل الادراك حظا اصلا من جنس ما يدرك بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن ضده والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي من الانواع كالماء الفاتر فانه كلا حار ولا بارد ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال وذلك ان نقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في النباتات فان الارض يهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولت النار الصعود فان عارضها في صوب حركتها مانع رجعت عنه الى سمت آخر مائل الى السفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادف مانع عن سمت نموه انحرف عنه الى جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى جانب الماء شعبها وعروقها لوصول الماء اليه ليجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك دليل على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا ما ذكرنا

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوائل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها تدركه لما يلائمها وينافرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا بل في الجماد والعناصر لكنا نحتاج بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الا حضورها في نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحيوة في شيء خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك به دليلا على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمور في الاعدام والنقائص وبمقدار ارتفاعها وارتباطها بالمبادي العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة في المواد وهي اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون هذه الاجسام

فصل في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عم الخمسة بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن ليطلب ولهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدي الطعوم الى الآلة لصحتها وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان آلته يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما ينادي اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما خرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم ليشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال اجزاء ذي الطعم بان يخالط معها وتغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤدي بها من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس مباشرة ذي الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها يجب ان نعلم ان المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في سائر الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

فصل في الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلاثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة وتؤدي بها الى الخيشوم او يخالط باجزاء لطيفة من ذي الرائحة فيصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الثاني بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروائح بسبب التحليل والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم بان التبخير يذكي الروائح

وايضا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذى الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل انما يكون بسبب
تحلل شئ وجب ان يكون الشئ ذو الرائحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بانا نرى الكافور تبخيرا يأتى على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر
تلك الرائحة فى اضعاف تلك المواضع بالفعل والوضع فى جزء جزء من ذلك او حاصلا بل فى اضعافه فيكون مجموع الابخرة التى تتحلل منه فى جميع
تلك البقاع التى تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذى يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون الانفصال الوارد عليه
فى ذلك قريبا من ذلك الانفصال او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا فى هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل
ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم من حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات
فى ادراك لطائف الروائح القريبة الا انه اضعفها فى ادراك البعيدة منها وفى ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح فى نفس الانسان
غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما فى المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احديهما من جهة الموافقة
والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مطلقا فيقال رائحة حلاوة
او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات
فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق
ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة
اطيب مما يوجد فى المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد رد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك
هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلى وانما يشترط ذلك فى العالم العنصرى ومن افاضل
المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم او يقظة شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رائحة معروفة تستنشقونها وتلتذ دون
بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له وسيجئ لك ما يصحح هذا القول ونظائره

فصل

فى السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر فى مباحث المقولات من العلم الكلى عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت
والذى يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادى
الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادى ظاهر وقد دل عليه امور الاول
ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها
ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما
بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة
على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتادى الهواء الى اذنه وامتناع ان
يتادى الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك
الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وههنا اشكال قوى وهو ان احدا اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان
لا يسمع الذى من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان
تتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن مخرج حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج
فان تادت الكلمة الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هنالك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بل تادى الى سمع
كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذى لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع
البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثانى بان الحروف انما تكون
باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل فى واحد واحد
من اجزائه فاى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه اقول عندى ان الحال فى كيفية التادية ليس كما حصلوه فان
كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذى الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه فى غاية
البعد بل انه غير صحيح والا لتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس ينتبه بواسطة الهواء الواصل الى

الآلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ
ولا ان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا الابتناء فى
ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة فى محال تصرفاتها بالطبع لان كلاما هناك فى المدرك بالذات
للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصورة الادراكية من المسموع الحاصلة فى القوة السامعة وانما الكلام ههنا فى المحسوس بالعرض وهو
المسموع الخارجى ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى
يصير بسببه جميع هذه الثلثة اعنى الالة والهواء المتصل وذى الصوت فى حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اى وجه يكون
وباى جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية فى تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تؤثر فيه او
يتاثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتاثر مادة القوة بفعلها كذلك يتاثر
ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع البحث الثانى انهم اختلفوا فى ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس
او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع
والمقروع فقط بدليل انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها فى التموج عند بلوغه الى
الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث انتهى وحصلت بحركتها بتجويف الصماخ فيدركها
القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما تلقاه ولا يشعر به من جهة اللمس الا حيث ملمسه ولا فرق بين وروده من
ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء او لا فى المسافة بل من حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك البعد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فقط لان الصوت قد يكون
على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر للانسداد فى اذنه التى يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج
الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التى جاء منها الصوت بل الجهة التى وقع القرع فيها واما الثانى فهو
باطل والا لكنا لم نفرق بين البعيد القوى من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويى البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن
ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يهتدوا
الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقى منه فى الهواء
الذى هو فى المسافة التى فيها والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله
ومنه الى ما قبله من جهته ومبدء وروده فان بقى منه شئ ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح يدرك الوارد ومورده وما بقى منه
موجودا جهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم يبق
فى المسافة امر ينتهى بنا الى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من عالى الجو وبين دق
الرحى الذى هو اقرب منه الينا هذا منتهى ما حصلوه فى هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك
واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شئ واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه
بعد ان سلمنا انه يتبع الهواء الذى وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها
كما قرروه من ان الصوت يدرك ثم بعد التتبع ندرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة متفاوتة
ولاحقة فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهى غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن مدركة للسمع ما لم يكن الصوت
الحاصل فى الجهة مدركا له فينبغى ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله فى جهة اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو
ح لان الصوت الجزئى لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو
الصوت الموجود فى الجهة المخصوصة هذا خلف وهذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل

ينبع الموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس ان وجوده شيء وكونه في جهة او على وضع شيء اخر والمسمى بالعوارض المشخصة بل الحقيقة ليست من عوارض التشخص وانما عرضها بالقياس الى مرتبة مهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك آخر قربه وبعده لان هذا شان العقل وليس شان الحس الادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي فكما ان المحسوس شيء واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما يناسب بحثنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجة كيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع ان القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروايح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس ههنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كماله وخيراته انما يفيض من الاوايل على الثواني ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكلما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكلما توسط في الاشياء القريبة فهي موجودة في العلل النفسية العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع اخر اصفى والطف لصفاء القابل حيث يزول عنها كثير من النقايص المصحوبة لها في الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود في القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروايح والمشمومات على وجه المشاهدة تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في هذه الامور المعتادة

فصل في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجية وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد الوجه في المرآة الصغيرة

من صورة م

اذ المراد

اذ المراد بمماثلة الشبح للشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلف هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما مر هنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرايط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احدهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء المدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا للشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان نسبة هذه الاضافة من النفس الى بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذات والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدء قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدء عدمه وخسته لقبوله ما ضد ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررنا في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحصول صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريهما فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين

فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر الى نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء

واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان غمض احدى العينين يتسع

العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار

مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك المحسوس بان تاتي صورته اليها لا

بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في سائر الحواس لا اتيان ولا خروج بل تحصيل صورة مناسبة

للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها

يبقى صورتها في عينه زمانا ودفع بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا

بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط

ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من

الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فا

لا تفاوت واجيب بانا علمنا الاشياء انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئي و

صغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل

واحد منها معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت

لا تلقى من المحسوس الا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت اخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما تقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة

الجليدية والقرنية انما لم تشف لانها رقيقا بيض صافي فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين واجيب بان

هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون لخلقة العين على طبقاتها واشكالها ورطوباتها فوائد اخرى سوى الانطباع وسادسها ان الممرورين

قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في المبصرة او في جزء

من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا

النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع

ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجية من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا

تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة واجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق ان انما اثبتنا الاشباح

الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فليحصل المبصر في الخارج لم يحتج الى اثبات صورة منطبعة

في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع

فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال

منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول

الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها هب ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما صورته هذا

يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف

كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحارا من زيبق وجبالا من

ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتاثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها

الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا فقد يكون الشيء العظيم منطبعا

في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل

ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل

انطباع الصور العظيمة في الجسم الصغير كان اقرب واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد

ذلك في محل الانطباع نزاعا اخر والجواب ... الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب ان

يساويه في المقدار ولا في عدد الاقسام واما الثاني فالابصار امر في ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بانطباع الصور

في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء اخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عند نا حتى يلزم ان يكون محلها اما جزءا جسمانيا منا او نفسا بل هي صور معلقة يقيمها النفس ويحفظها ما

دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها

المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له

مع انه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد ههنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدار

فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار

له في نفسه اذ هل عنه الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا

مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فاذا جاز انطباعها

في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون

الشيء متعينا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر و

ان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها

الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف

ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا جهة كالخط او بان له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة

ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للخردلة ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى

ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح

المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضر عند الرائي احدهما من

مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد لكن الاحساس

بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح

منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا يتشبح بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت

ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتادى الشكل واللون الحاصل

في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم يتادى الى ما وراءه الحجة الرابعة

ان المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها

لا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة

لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلف علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان

الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول

كما مر الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص المبصر او اضمحل على طول الزمان وهذا

في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية بسبب استعدادها لان

يحدث فيها من المبدأ صورية مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة حادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه

ان يفعل في الجسم البعيد الابعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء

المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في

الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من

المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام النيرة على ما يقابلها

على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يسند على الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون

المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان البرهان لله على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن

المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد للابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة

ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد

فى الرؤية من حصول صورة المرئى للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايض فان الموافقة بين المذهبين المتخالفين فى كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشئ اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا التى عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامته واما فى الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئى فيرى اعظم لان الزاوية التى بازائه فى الجليدية بحالها فى العظم وعظم المرئى تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى فى الموضعين لكون رائيهما بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئى فلا يلتقى طرفاهما على موضع واحد بل فى موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا فى الاحول واذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفى السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا فى السماء بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا فى الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم هيهنا شئ آخر وهو انا قد نرى فى الماء المقصد فى اللون ثلثة اقمار احدها فى السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثانى والثالث فى الماء احدهما يرى بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخرى يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشئ اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احديهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصيقل المنعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب فى رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور ونظائرها على التحقيق فى علم المناظر

فصل فى سبب الحول وما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع فى سبب الحول زعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس شئ باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذى فى الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى للروح مدرك فيتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فيتطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشئ الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشئ نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين فى داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايض لو كان فى مقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد فى هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب فى الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئى ثم ان قوة هذا النور وسلطنته فى سهم المخروط وسميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشئ المبصر ويتحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشئ الواجب لقاء سهمى المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشئ الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفى تلك الحالة يقع على الشئ الابعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم ودون طرفه الانسى والمراد بالطرف الانسى ما يلى المخروط الاخر وبالوحشى ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

نقاطعها

نقاطعها فى الاقرب الى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنبه الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع سهمان عليه فى موضع واحد وعلى الاقرب فى موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول الى المرئى وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءهما على شئ واحد لو امكن وحينئذ يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح فى بعض الاجزاء وقبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مرة وفى الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذى وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون له حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يجئ ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى فيحصل فى كل واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب الذى قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف كما ان تلك يمنة ويسرة

فصل فى انه لا بد فى الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام فى شئ وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع ومنشاء ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة فاعلة او علة مشخصة او كماله ومتحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة الوضعية فى الاجسام بمنزلة العلاقة العلية فى العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجى على احدهما فيسرى ذلك التاثير الى الاخر كما يسخن بعض جسم بالنار فانه يسخن بعض الاخر ايض بذلك التسخين وكما استضاء سطح بضوء النير يستضئ سطح آخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجى لان التاثير الباطنى الذى لا يكون بحسب الوضع لا يسرى فيما يجاور الشئ فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسمانى الامر وهو المحسوس الخارجى فلا بد ههنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادى بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما ربط عقلى او اتصال حسى فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلما اتحد فليس هو فى نفسه قابلا للاثر النورى فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لو فرضنا احد الامرين اعنى النور من النير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة على الصماء الا بما ذكروه فى جوابه بان هذا باطل فليس اذا وجب للمتوسط زيادة قوة فى الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايض فى ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة فى الجسم المتوسط لو كان لاجل انه لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشا سهولة النفوذ فى كان عدم الجسم فيما بينا اولى فى ذلك وكان ما لزم على هذا النقد بطريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائى والمرئى امر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقات الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقيهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسمانى بينهما يكون مجموع المتوسط والمنفعل فى حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين ولتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوء ولا سخونة

فصل فى انحصار الحواس فى هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما نبه الشيخ فى بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص وهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة من جوانبه الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الانسان الذى هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة فى الوجود غير هذه

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة وبالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابا زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس واما كونه ابا فليس بمحسوس البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعيد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء اخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرها في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثرا او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخ اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هي الصور الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة كما ان السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله وزواله عن المكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا اكثره بالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بتركيبه بان الاصوات القوية لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل وان سئلت الحق فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده متحاذيا عن العقل وليس للحواس بالقياس الى مستعملها كالالات الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد تجر الكلام الى هذا المطلب ليس هيهنا محل تحقيقه وكانه قدمنا الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك المجرد في الذهن بواسطة الحس بالمحسوس شبيها بالمحسوس وللمعقول على ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان من حس اخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمنا ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي تدرك لكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس اخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعد لحصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار

النواحي

النواحي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراكه للمحسوسات لا يكون الا بالة جزئية واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل دالا لها على الصور المطلوبة لو بطلبها او على الصور المهروب عنها لو يهرب عنها فظهر ان للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية دراكة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا يخ عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر ببصره وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون هيهنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة يكون الة له لم يلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا ولا احساسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسة كما اذا اتانا الابصار المشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى قوة ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له هذا اللون فمن اين لزم هيهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانته بالة دراكة كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك للموهومات والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التأمل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى قطر النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارج فهو بين واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان ذلك الاشباح والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقول الان انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى موضوعها فلا تأثير ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق والمتقدم عليه لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للغائبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكما ان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم هيهنا واما ان الشيخ سلم ان البصر تدرك الحركة

فقد ترتيبا نه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد فى اجزاء المركز فلو ارتسمت اجزاء المركز
دفعة كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك فى الحس المشترك لا فى الحس الظاهر الحجة الثالثة وهى اقوى الحجج ان الانسان يدرك
صورا لا وجود لها فى الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم فى رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا يسمع عن
متميزة عن غيرها وكذلك الذى يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلام حين ينسلخون عن حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف فى الحروب والزلازل
وغيرها الانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا لمناسبة لاحوالهم فاذا تلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس
وجودها فى الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع
ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصور فى الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكذا يدرك فى المنام وقد يدرك فى اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقى ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ والا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقى ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهى الحس
المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهر ادراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التى يسبها
لخلوها عن الالوان مع قابليتها صور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا
لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التى هى آلة لادراك المحسوسات الغائبة من الحواس وهو
واستدل من نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى فى نومه جبالا من الياقوت وبحارا من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل
انطباعها فى جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثانى انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدى والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق
لا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها فى جرم من الاجرام بل هى قائمة بالنفس قياما
غير حلولى والانطباع وكذا الثانى فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ينضاف اليه حاجة فى ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس
ولا ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه فى كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل
استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل ممن يلزم كون تلك الصور العظيمة منطبعة فى جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار
اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة فى هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى
غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئى بما هو جزئى يباين فى الوجود للكلى بما هو كلى اى عقلى والمدرك ابدا من نوع
المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئى غير مدرك الكلى **فصل** فى الخيال قوة الخيال وتسمى لها المصورة وهى قوة يحفظها الصور
الموجودة فى الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما فى الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون
حفظها فلو كان احدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك وثانيهما ان الهيولى منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب و
الفعلية فهما حيثيتان متنافيتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبنى على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
الثانى من قلة التدبر وقصور البضاعة فى الحكمة كما مر ذكره الثانى ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها والخيال غير حاكم بل
حافظ فقط والشئ الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة
الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها
فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها مع ذاهلة عن تلك
الصور فى هذا الوقت فى اى خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت
انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا
يجوز ان يكون كذلك فى الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدأ الفعال اقول القوة
التى قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بجوهر يفاض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التى لم يحصل

لها بعد

لها بعد هذه الملكة بل يحتاج فى ادراكه الى كسب لاحساس كما فى الحس المشترك او الفكر كما فى النفس فان النفس بما هى نفس ليس لها ان تدرك المطالب
النظرية من شأنها من غير ان تكتسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار و
قوة تلك الملكة نور عقلى راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس دون العقل الفعال فهكذا نقول فى هذا
المقام ان ادراك المحسوسات اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شئ كاسب من حس او شئ آخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة فى
القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد
فى الماديات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التى يخل باهمالها شئ من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة
لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم
الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجرده من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث
الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها فى لخز التجويف الاول وآلتها الروح العزيزى الذى هناك **فصل** فى المتخيلة والوهمية
والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها فى ترتيب الفكر وقد بانه قد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى
المدركة بان الفعل والعمل غير الادراك والنظر فانا لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذى
شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كرأس انسان وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو اذن لقوة
اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل و
التركيب بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها ما تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف
معا واجاب المحقق الطوسى عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها فى شيئين بعد حضورهما الا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما
بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهى آلة قوة الوهم ويتوسطها واما القوة الوهمية فقد احتجوا على
مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا يحس بها ولا صورة لها فى المواد وهى اما امور ليس من شأنها ان يحس بها كالعداوة التى يدركها
الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك
لا يؤدى اليه الحس فى هذا الوقت فالقوة التى تدرك هذه الامور هى الوهم لكن يدرك القسم الاول اعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته
والقسم الثانى اعنى الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة هو لان ادراكاتها مقصورة على الصور
المحسوسة وهذا يدرك المعانى فهى اذن قوة اخرى موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم
عندنا وان كان غير القوى التى ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئى وتعلقها
به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هى المعانى الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس
للوهم فى الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلى الطبيعى والمهية من حيث هى لا حقيقة لها غير الوجود الخارجى او العقلى والحجة على ما ذكرنا
ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها فى الشخص المعين او لا يدركها الا من حيث
انها فى الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر المكشوف فى العقل ان
العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصى عين جسميته
ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلى اذا وجد فى
الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وسائر الاضافات
كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة فى تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف
وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم
الثانى يتم من الحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهى امر كلى مضاف الى تلك
الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى واما القوة الحافظة فهى خزانة
الوهم عندهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة الحس المشترك وقد يسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعمالها

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة فى الخيال الى ان عرضت
له الصورة التى ادرك معها ذلك المعنى وح يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعانى
التى فى الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذى ادرك معه الصورة التى تطلب ان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان اولما
اخر يحتاج الى احساس جديد بان يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظة واعترض بان
حفظ المعانى مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة
لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة
وبمعاونة القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك
وحفظيه بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فى الحيوان مالا يكون
له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شئون كثيرة وسيجئ بيان
ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعانى الكلية فى فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا للبيان وان سبق منا تنبيهات كثيرة
يتفطن الذكى اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمنه غال ومما يؤيد ما ذكرناه
ان الشيخ قال فى الشفاء فى اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل فى الصور
والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة فهى قوة خزانتها انتهى ولا ينافى ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو
قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم
بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان مبدأ
الذى ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شئ واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع فى الانسان هو ذات واحدة يتشعب منه
فروع وقوى باعتبار الموارد المختلفة ودرجاته المتفاوتة وقال ايض فى فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر فلسفى
انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى
وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم به اما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبنى عليه قاعدة طبية
والا على ان يكون مطلوبا ههنا لك اذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد وكان
لو احد عندهم اذا وقعت فيه افة تشرك غيره ايض فما الحاجة لهم الى معرفتها وايض الحكم النظرى مفتقر الى الحجة والبيان وليس يمكن اثباته بالادلة
الطبية واثباته بالبراهين الكلية لا يكون الا فى علم اخر فوق الطب ولكن قال فى الشفاء بهذه العبارة وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى
ايض متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور لها مستعيدة اياها
اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد
مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التى مبدئه
دون هذا كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب كلا اصلا الا بحمل بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها
الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذى الآلة لا الى الآلة
والوهم ايضا آلة للعقل فيما له فعل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة تنشعب لها وحدة جمعية
تشمل هذه المعانى وهو بابها فبنى لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغيار

فصل فى بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هى النفس الناطقة وهى

المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة
الادراك وبعضها من جهة التحريك والتى من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم
على شئ باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذى له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم
بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

يمكننا

يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذى له الصوت الفلانى له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر
نحكم بان تلك الصورة هى صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان
هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضى بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد و
صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف فى الصور الخيالية والمعانى الجزئية المدركة بالتركيب و
التفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن المتولى
لهذا التركيب بين المعانى والصور والتفصيل قوة واحدة مدركة للمعانى والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد وبعمرو وحكمنا بانه انسان
او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بمعقول الكلى واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا
المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول وليس جزئى ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات
المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة بجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل
مختار فمبدء حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يحرك اقسام الحركات الاختيارية
بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم ولجلب الملايم الحسى وبعضها لدفع المنافر الحسى فاذن فى الانسان شئ واحد هو المدرك بكل ادراك
وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادى الادراكات والتحريكات
هى القوى وهى امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الالات وقد مر ان نسبة الفعل الى الالة مجاز والى ذى الالة حقيقة
فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية
واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا
وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومباديها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة
فى الاستكمال الجوهرى وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاكمل
الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدنى وطبيعة
المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعنى ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشئ
هو ذلك الشئ مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل من هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى
اثبات هذه القوى بل ينسد طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسئلة التوحيد فى الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا ينافى
قول المحققين منهم ان المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد
للحكيم من يعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب حركة الانسان او شهوته الى الجوهر
عقله من غير توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلم فى حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز
الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة له فى باب التحريكات فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق اليه شوقا وعشقا
عقليا حكميا وكذلك الامر فيما زعمه الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى البارى جل ذكره من غير توسيط الجهات
والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم فى حق البارى من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس بانا ذاته ضلالة مرقاة لمعرفة الرب فانا
وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل الموهوم المتخيل الحساس المحرك الشام الذائق اللامس الجالس النامى امكنه ان يرتقى الى معرفة انه لا مؤثر فى الوجود
الا الله البرهان الثانى من ناحية العالم انك لا تشك فى انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك
واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات لجوهر ذاتك الذى هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان
المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب ولا تكن انت ذاتين تتميز لا ذاتا واحدة وكذا الكلام فى الشهوة والغضب فانك لا تشك انك
المشتهى للنكاح او شئ اخر وانك المغضب لعدوك فان قلنا القوة الباصرة التى فى العين آلة لك تدرك المبصر ثم تؤدى ما ادركته الى
للعلامة التى بينى وبينها فيحصل لى الشعور بالشئ الذى ادركته القوة الباصرة قلنا بعد التادية اليك هل تدرك انت الشئ المبصر
كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراكات الآلة فهب ان ادراكات يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا
لاجل انه حصل لك ادراك لا لاجل انه حصل لآلتك لا ادراك فان قلت انا لا ادرك بعد التادية فاذن ما ابصرت وما سمعت وما

من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم
غير حقيقة الروية والابصار غير ما نعلم بان العين يبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما
ان العلم بان غيرنا جايع او متالم او متلذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون
ويتالمون ويتلذذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات ظهر ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا
ومشينا بها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت به انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل ونائم
وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت
النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت منه هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا
نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرق العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك
في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي والا
لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بساير الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن
جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحصول صورته الشخصية عند النفس
وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات فهي للانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبر
بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده
تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص قابلا لتدبير معين لا يقبله ساير الابدان
وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما
يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور ثم هذه
هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة
والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو جسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه
شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا
لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فح يكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية
بان هذه العداوة هناك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين
قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد برهنا هنالك على ان الصور التي يشاهدها النائمون و
المبرسمون ويتخيلها المتخيلون امورا وجودية يمتنع ان تكون محلها اجزاء البدن لما بيناه ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع
ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها صادرة عنها اخر من القيام طريق اخر ان الصور
الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخ اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة
الاخرى وذلك مع ان الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجايبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه
وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب
الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير
منطبعة على انه من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا يصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا
لصورة دون البعض وجه آخر ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار
لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو مح الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته
مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها
محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا
لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف
ومثل تجوز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

من امور كثيرة وقع الخلاف منا معه فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات
لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل
لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل
عليها المتصلة بها اتصال الامتزاج ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا تحللت المتحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري
فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخ اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة
خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند الى الاصل وواحد
يستند الى المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التحلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على
ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فح يكون الاصل
في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن
الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور
المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند
حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر
لكن التجربة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع
للصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها
ان يسترجع تلك الصورة متى شائت من المبادي المفارقة وح يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا
ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا وبامثاله يقع في النفوس ان نفوس الحيوان
غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء آلات مبذلة عليه
فهذه جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه

فصل في دفع ما قيل ان النفس لا تدرك الجزئيات

وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات
حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة
فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا
نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب هل يتالم ام لا فان ادرك فقد حصل
المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق والجواب ان
اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب
والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن
ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقد في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات
ثم لما لاح لهم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فح اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس
فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة
او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او
تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ
اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر
كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة في الرؤية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذا في هذه الآلات الطبيعية
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه لا محال
لزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بذاتها لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و
الكليات واما في ساير الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورة المدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها
عند العقل يصدق عليها نقايضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخامسة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكنا للقريب والبعيد والحاضر والغايب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام الا انه
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين اذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب
ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان النفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات نفس عين الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة
الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اوليها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين على
جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر عارض لهما
الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين مميزا عن الآخر منهما الى فرض احدهما بعارض والا
لكان يمكننا ان نجعل المربع الايمن على التعيين بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان العارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض لزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض
وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل
اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا امتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نتخيل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا ونميز في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلي امر يقترن به لعقلنا حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضنا حتى انا نتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالامر
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض انا نفرض حتى يتغير هو في نفسه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق وثانيها

اذ الهو

ان الصور الخيالية مع تشابهها في النوع وقد تتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين
الخياليتين وان حصلتا لشيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان تصور كل
من تلك الامور بجزء من الدماغ متميز عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وان لم
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فنقول ان تلك الصور لما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهويته المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجية بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذات المقدار وبين ذاتي القسمين كما يلزم في القسم
الخارجي لان ذاتي القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم ويتوسط
ويوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من الجهات القابلية وهي كصدور الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان مقاصدها وغاياتها ومخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات المبادي من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما هنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصور في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورة خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا بعوارض
مفارقة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فالخيال ان يفعل بازائها صورا
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال
ذا جهة ووضع اذ صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا وقوله والا لامكننا ان نجعل بالمربع الايمن على التعيين بعينه المربع الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الفاعل النفساني
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا آخر وهذا المقدار مقدارا آخر وارادت تقسيم مقدار معين
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة عنها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصور عين شئون النفس وحيثياتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان ذلك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الى شيء لم يلزم وجود مادة قابلة هناك
يحتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الحادثات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد تتفاوت في المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للآخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الآخذ
انشاء دون قبوله وانفعاله واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مدركة للجزئيات والخياليات وقد علم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المتخيل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسنحقق هذه المسئلة في مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانه امر كلي ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية بقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبته مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتنزل بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احدهما يدل على ان الحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة محركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة **فصل** في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفا ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان تخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن متحرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مايت معتقدا ان ما يحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا ايسهل دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقي النفس بادخاله بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو ولذلك سلمت لا تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا ورأى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من راى ان المبادي هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا ما يستنشق ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صلوح صحة الحيوة ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تأليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات والاراييح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب النسب والتأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فان التأويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله التأييد اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحا من ان لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة تتحد بالحس وذلك في اوايل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرميات ومما يضعف القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته واعراضه اللاحقة حتى ان النفس الابله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلم متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض لشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبوة بحسب هويته التامة اشرف جواهر النفوس الانسية واشدها قوة وكمالا ونورا واقواها جوهرا وذاتا وهوية بل ذاته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورا وشئونا ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وآن شانا من الشئون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة في ماله نفس شيء وجود والنفس فيه جوهر اخر له وجود اخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع جدا بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة فهي وجوده وبها هويته وشخصيته فمن حيث كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس التي فينا بعينها مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته يعني بهويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فيما له نفس اليها ينتهي التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما عرفت مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام مايتة لانه لا تنبعث حركاتها الا من امر خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانسانية واما هذه الحركات الطبيعية التى للبسايط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهى بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهى ايضا مفتقرة
فى انبعاثها الى امور خارجية كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة مهيئة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التى فى الطبيعة
فهى وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية وطبايع
الاجرام الفلكية التى هى عين نفوسها فهى حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال امر ذاتى لها وتلك
النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين فى العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى فى دار المفارقات العقلية
وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها فى الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة
فى المعاد لابناء فى الاستكمال فى الوجود النفسانى بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لتلك
النفوس ورذايل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية
الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا ذا اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها لا بحيوة
بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة فى هذا البدن الطبيعى وبها تدرك الجزئيات والحسيات
كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التى يراها الانسان فى المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا ذا جوارح
واعضاء وانه يرى شخصه فى المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه
ويلمس ببشرته ويبطش بيديه ويمشى برجليه وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هى من الاجرام
التى لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التى لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها
بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين معين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم
اخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كرية فالنفس اذا تصورت وتشكلت
ووقعت فى عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة تخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادى بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه ايضا بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذى هو جنس محقق
لكونها متحدة بفصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهى صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة
وفى اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك نشير الى نفسك بانك كاتب
جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد ان فى الحيوان روحا بخاريا من قبيل
الاجرام الفلكية فى الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس فى البدن الطبيعى وبالنفس يبقى عند الروح ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فاطلقوا عليها اسم
النفس وقد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخارى راجان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال
انها ليست هى النفس بل ان محركها هو النفس وهى فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام
السابق عليه فيوافقان من غير تناقض واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل فى الوجود نار اخرى هى حرارة جوهرية يتصرف فى الاجسام بالاحالة والتحليل وهى الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة
والغضب هى التى تطلع على الافئدة كما اشير اليها فى الكتاب الالهى واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت
النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه فى غاية القصر
القوة والاستيلاء فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود
شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العالمة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك فى مباحث الوجود الذهنى وفى مباحث الابصار وغيرها واما جعل بعضهم
النفس من الجنس الذى كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فى
جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الاول بالعشق

ماشاع

ماشاع فى كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذى به حيوة كل شيء ذى نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حى والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العقل الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها فى ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق فى مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التى بها يحيى الارض بعد موتها وقد ورد فى الحديث
ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادى هى الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس فى تاويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقى وهو مبدأ الاشياء كما ان الواحد العددى مبدأ الاعداد لكن المبدئية والثانوية
والثالثية والعشرية فى هذه الاعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اولا يمكن له ان يصير ثانيا او ثالثا منها
يجوز ان يكون اولا بخلاف المبدأ الاول تعالى فمبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
النفوس بعد مرتبة العقولية فاطلاق العدد على المبادى العقلية والنفسية من جهة ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفى غيرها عرضية فهى الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبى واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقول حق وصواب وقد تكرر منا فى هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصرى يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل المعقولات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تصير بصورة
المدرك وتخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة فى ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعى اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهى ايضا الان تتحد بكل من الاشياء التى تستحضرها فى ذاتها اعنى صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقى كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام فى كل واحد منهما صح
فى المجموع واما المعتبرون امر الحيوة فى سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزى قد ثبت انها جوهر سماوى منبعث
فى البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقينى او راحة البدن
بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخارى وهو يجرى فى كل البدن
وبتوسطه تسرى الحيوة فى الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع فى هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها تؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها احدية الجمع او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية منشاء منها النسب الاعتدالية المزاجية فى البدن
وهذه كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها فى العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذى ادعاه القرامطة
والملاحدة نعوذ بالله مما يقول الملحدون واما من قال انه تعالى فى كل شيء بحسبه ويكون فى شيء طبعا وفى شيء نفسا وفى شيء عقلا فلست اصح كلامه لخلة
عن سوء الادب لكنى اقول النفس الانسانية فى شيء طبع وفى شيء حس وفى شيء خيال وفى شيء عقل فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذى النامى المولد وهى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له فى هذا العالم ثم فى
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا فى تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان فى ما ذكره الشيخ فى مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاول فى قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم سلبوا السكون الى النفس فان
كان تحريكها علة التحريك فلم يجعل تسكينها اما ان يصدر عنها وهى متحركة بحالها فيكون نسبة تحريكها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى
آخره وانا نقول التحريك الذى ينسب التحريك الى النفس ليس المراد به هذا التحريك المكانى الارادى الذى ينبعث من النفس بواسطة داع

خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك
التحريك ما يقع بحركات الاستحالة الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة وهي
حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوانية ذاتية واما فاعليتها
للحركات الارادية فهي امر عرضي بمشاركة الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام
في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى التسكين ما دامت النفس
نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول حق ان يكون كل
متحرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك في
مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف
الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج
في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي
الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا يخ اما ان يكون
مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم
برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة
فاما ان تكون حركة من كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا يكون تحركها من نحو
تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية
عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن
تباينهما بالماهية عندما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي تدريجي لا ماهية واحدة
لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك
من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه
الاشتداد والتضعيف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في انه يقبلهما فجاز بعض انواع المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية
فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع اخر او من شخص فقط الى شخص اخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة
او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس اخر غير ما كان الا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى غير جنسه
كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملئكة او في اعوجاجاته وتنقصاته
حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا
واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلاحد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك
للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يدع احد في كثير
من الاشياء التي يحرك شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره كتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وهي تابعة
لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة
وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدءا حتى يعلم
ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة
المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس
فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدء قابلي لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها
والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة
فتكون مادة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل اخر منه ان القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث
عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا لصورة عقلية فلانها لا تخ اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهاية له او يكون
فان لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك ما يجوز ان يحل بها طرف
شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك يتناهى بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وان كان
لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه واعترض بان ههنا عدم التميز في النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل فيها الا ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في
السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار منقسم في
جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد ذي الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون
للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية
فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها العدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها
ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا تراخي فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم
من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فبطل ان النقطة محل المعقولات
كلها واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا
لا يقف الى حد ينتهي القسمة اليه وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين
والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك
المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشيء من العوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا
يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا قبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة
لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية للمحل لتلك الصورة لان
جزء تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا
غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية مثل المعنى
الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص لحصة الانسان وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد
عن الصهالية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع
ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذاك
تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب مساواتهما
فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة
مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم
قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه
الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء
المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايضا فلان كل كثرة فان المتناهي والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل
واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فيتعذر ان يكون تلك الصورة مركبة
من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايضا

اذا فرضنا قسمة توقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس
فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم
ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية ان يقول لكل شي حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا
فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع
من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان
فهما جزءان للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود ولا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة
للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه المهيات المجردة ان
ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير
منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد
النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا
البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية
للتجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي
الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من
الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فانه
مهية موجودة بعين وجود الاشخاص ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار في الخارج متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث
مهية المشتركة يقابل القسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت مهية في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك المهية بعين وجود
صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية
متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار
امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة
ثم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجردي كوجود المفارقات حتى يلزم ان
يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شي له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذا
الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا
ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذا نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شي
وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة
بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الاحاد
التي يتالف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة
التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة
الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذا الاجسام والمقادير
وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن
قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فانى توجد في مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه
من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم
هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفا حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال ان الكثير
من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نعرض
الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط التي يتالف منها المركبات فانها

الحقايق

الحقايق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود وح يبقى العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان
يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاءه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشي مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة
من النفوس البشرية امكنها ان يتصور حقيقة هذه البسائط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متقدرة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة وهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طبايع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده
وكذا وجوده فانه عين جسميته والعجب ان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرها فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر يتصف به فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محله كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته
بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اعراضها
وكذا حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة دائما منفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هاهنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
مهية تلك الذات فاذا لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثر ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا وعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشي فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا لذلك الاثر
تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول مهية الشي او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشي ومعناه وان كان
هو هو فيكون مهية الذات تحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك المهية مباشرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد والتمهيد له او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المتجرد والمجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بان من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات ولا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة لزم ان يحصل لنا حقائقها قال المجيب اصل
فبناء العقل انا امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لان احدهما يحال للبس الاخر بتلك الحال المعقود
من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض اصلا ولا يفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع واما
العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد
اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعها
ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى
فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق
البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة ماهية
الماهية الالهية فيكون ماهية الاله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج
فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته
صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا امكان فيه اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه غير التشخص
فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص ولوازم اضافية او سلبية
قال السائل سلمنا ان من عقل فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فنشعر قوتي الوهمية بها كما ان
قوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مفارقة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مفارقة
لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس لشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك
تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفس
الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك
الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره
كما يحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة
بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما
وهو ذلك الجسم قال السائل تقريرا لهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر
قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك ههنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا
مرة اخرى في ذاتنا قال السائل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي بيانه اني حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل
نفسي وهو مح لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا
اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط
قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وقرنته
به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية
من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاول جزء ذاتك واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتك
قال السائل ان القسم الذي لم تجيبوه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تتعلق في
وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي وهو
عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا مح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة
تنافيها لا يقال ان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية
كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك
بط فكذا ههنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعينها غيره والجملة التي هي الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين

من لوازم الماهية كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة
الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران
متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل
هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب
عن المنافر وليس طلبها المطلق الملائم والا لكان تطلبها الملائم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من
حيث هو ملائم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها
لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس
الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في الات اوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها او اوهامها في الات تلك الحواس والاوهام
فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به نفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك
الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبالته معانيا اخر فعلى هذا ذوات
الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب ومرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا
بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا
بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا
والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر
الفرق اقول هذه الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا
لا بالة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس
الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال
وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله
ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير محض اذ ربما ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك
شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له ولو
ذلك الصورة واحدة فذاته مجردة له وهو مما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان تقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة
اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلنا
اولا وايضا لو سلمنا ان الحمار لا يدرك ذاته بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد ايضا فاذا حصلت نفس الحمار في
الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة الوهمية تلك النفس كما ان الة الفرحية بها واجابوا عن هذا الاخير بان فالوحصول
تلك الصورة في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في التها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا
المقام والتحقيق ما اوضحناه المطلب الكلام في الحجة الثالثة وهي قريبة المأخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي
يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها
في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول مح والا لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو خ
فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها
وجود فكيف يمكن ان يق ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان
يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي
لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يق ان حقيقة الجواهر القائمة
بذاتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك
التاثير ولو ان السابق اليها هو الغير لما كان تاثيره فيها ذلك الاثر بل اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه
الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان ان الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة متشخصة وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يوخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا اشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي ويقصر داوه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب حد معناها لا تابى الحمل على كثيرين وكذا اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وههنا ومباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها ومبدعها وهي في باب الوجود والجوهرية اقوى من ما هي صورها من الصور الخارجية المادية ولكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس العامية انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا يعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شي من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشي كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى ادراك الكليات وقليل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بالحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا شي من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شي من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات ان اثبات كون [illegible] جسمانية

متناهية الفعل يحتاج الى ان تبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض الموردة على الحجة الاولى اعني النقض بالوحدة والاضافة وقوة الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها اولها انا لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شي اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ههنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة في منفعليته كالحال الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولذلك عليه انكم تثبتون هيولى اولية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها ممكنة الوجود ولا يمتنع الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة ويجوز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض الماهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود والقوى عبارة عن هويات متشخصة والموجود بما هو موجود لم يتشخص ويكون الزمان الخاص من مشخصاته وجوب بنحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي والبرهان قائم على امتناع لاتناهي الاتصال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية واما عن السؤال الثاني فبان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها او ذلك كاف في غرضنا اقول ان جميع انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشي ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شي آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها ليست هوية باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها متبدلة الصورية متجددة كما مر بيانه فان قلت انتم تدعون الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والاخر متصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدء للادراك والتصرف فكيف تقولون ذلك وتحكمون بان للنفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس لها قوتان عملية وعلمية وتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الوسط في التاثير قوة واحدة بالعدد او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة كما اشرنا او كيفيات متصلة فلا يلزم شي من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بانه اذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية واقول ويويد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها تستمد من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت مادامت التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له مط والثاني بط فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في ج حاضرة عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل لتلك الآلة وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة

حالة فى الصورة الاولى واولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود الكلام فى كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس
فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى فيمتنع ادراك تلك القوة واما بطلان التالى اى المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل
للمعنى المردد بينهما الا انا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهى قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة انما تتبين بابطال
قسم اخر على تقدير حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين حقيقة ذلك القسم فى الواقع استثناء نقيض التالى ليثبت نقيض المقدم
وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اولها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها فى آلته والثالثة ان الامور
الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير تم عندنا لانك قد علمت
ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها فى العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها
فى الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح فى المقدمة الاولى كما علمت ان العلم بالشى ليس
بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم فى جميع الاحوال الا نفس
تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة فى جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك
والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امر به تقع الاضافة
وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود فى الخارج وقال ايضا فى رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى الخارج
فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين
فى محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر
موجود محسوس فى الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشى هو ماهيته التى هى بها موجودة بوجود غير حسى ذى وضع واشارة
فقول القائل ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به
ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول
من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كل كلام واعلم ان المحقق الطوسى ره فى
الجواب الذى ذكره عن هذا البحث فى شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا فى محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى
محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ العقل
ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه
وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلى بل شرط الادراك العقلى للشى
الخارجى ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسمانى الى نحو الوجود العقلى فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس شيئا الا بنحو الوجود
وكل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات فى نفسه وكل ما
وجوده هذا الوجود الجسمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك
الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محل احدهما
حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما فى شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة فى محلها
كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير
جسمانى فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان
احديهما حالة فى العاقلة ومحلها والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران وافتران الشى باحد الشيئين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه اعراض

كثيرة

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل ماهية
عين تلك الماهية فى الاعيان ومغايرة اياها بحسب و ماهيات الاعراض متخالفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضى
دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم
اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على النقض الثانى ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علوما وادراكات وما يلزمها وتلك
العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهى زائلة عنها وكذا لوازم تلك
تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها الحجة السادسة لو كانت
القوة العاقلة جسدانية لضعفت فى زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دائما فهى غير جسدانية وتصحيح نقيض التالى
بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل
قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفى فى صحة
ما ذكرناه لان هذا الكلام فى قوة قياس استثنائى تاليه متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم
صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسدانية تفعل بالالة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها فى التعقل فتور وليس كذلك
كليا ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء
لعين التالى فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر الى بلده فرسا ردى الحركة فانه يصير اشتغاله برعاية مركبه عائقا
له من افعاله الخاصة به ليس ضده وذهاب عنه بشركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه او عرض له انه ربما احتاج اليها فى الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته للتعقل فان قيل لعل استمراره فى افعال العقلية على صحته
لان عقله يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الافة فى سائر القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية
انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة لا نحفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان الضعف
كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ولذلك تجد فى نبضه وبوله وافعال دماغه نقصانا عظيما ومعلوم ان
عقل الانسان لا يحتاج فى تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجرى مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة ايضا
لتفاوت يقع فى احوال النفس لان المبدأ للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هى النفس ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير
هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة وفى ذلك حكمة كون الموت طبيعيا وليس لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت
لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما باردا يابس واما وامن ضعيف
وكل منهما يوجد فى غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس يلايم لما يقوم
بالبنية بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو هميه
ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعانى الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا
البدن الطبيعى لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال فى تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة فى فعلها والقضية
السالبة الجزئية تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة فى دفع بقاء التخيل
والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهى قريبة الماخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق فى ادراك المعقولات البدن
سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها فى تعقلاتها من القوة الى الفعل و
معلوم ان الشى الواحد لا يكون سببا لكمال الشى ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الافكار التى هى سبب نقصان

البدن او مونه لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون شيء واحد
سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة
الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه
فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراكها ذاتها غنية عن الالة وثانيها انها
تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة والثالث انها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن
الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما
بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل
اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك
ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها الالتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبتنا انها الي كذلك فثبت انها غير
جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ الخيال ايضا ان يتخيل ذاتها
وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية
بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص
الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها
الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغنائها في فاعليتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مبادئها
قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر
في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها
انفرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فانا الاحتياج والامكان وما اشبههما امور
عقلية واحكام ذهنية تعرض المهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي هي والكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور والحالة
والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفسها
في ما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فانا لا نسلم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع
خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل
خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد ينفي السببية عن الاجسام نفي
سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة للجذب
السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركة محلها
قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا يقوى على القوي بعد الضعيف
وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها
وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى يناسب الافاعيل وان هذه القوى
لما كان من شانها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدث بحسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت
الالة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الالة ثم اذا استعملت
اثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه وانما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما
تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا
ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويه ولا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف بلا قيد واما
القوى الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير مناسبة القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال
بسهولة بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى
الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا الا انها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية
فاذن نقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان يتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان يتخيل ضوء الشمس
وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان يتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا مما اشكل الامر على من لم يفطن بتجرد الخيال
عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والنفس والسماء
مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي
تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحالة هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخلو اما ان يكون هو
الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك و
الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود
الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة
ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي
ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى
وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء
عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي
فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته
امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقول لا نا خرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع
المدركات شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة
بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون
مدركا لشيء كما بيناه مرارا من انه ليس للجسم وجود وجداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايضا لو كان الجسم بما هو جسم
مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن
دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فانا البصر
لا يسمع واليد لا يتخيل والرجل لا يتفكر وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان
يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلم ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل ان
القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لم قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا معا
مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان
محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم
الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق
ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق
والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعها
ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال
دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت
ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادي عشر ان كل صورة او صفة حصلت
في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببية كالماء اذا سخن بسبب
كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما يحدث فينا
صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف

ذلك السبب وبالجملة النفس من شانها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس متعالية عن ان تكون جرمية
لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة
التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف
وبرودة الماء صفة ذاتية عليها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مرجوع الطبيعة
وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال
غير مجرد الا عن احدهما **فصل** في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء
الا بمكالمة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى محسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم
ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة
للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى
في حق آدم واولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القيها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح وكونها عرية
عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ع ابرهيم الخليل ع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و
الايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والقدس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن
الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد
واحوال العباد في النشاة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاخبار
النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد راى الحق وقوله انا النذير العريان
وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل
على شرف النفس وقربها من الباري اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء ذاتا
كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذا دعاء الخليل ع كما حكى الله
عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل ولا يتيسر حد الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب
الاسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا
ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية
والنفسية وقوله ص المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا لقوة محصورة في عضو من اعضائه
وقوله ص خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت
ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رايته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الابصار ولكن راته القلوب بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب
خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله
المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات
الاوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم
المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من ساير الاشياء
فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقي له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك
رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال
ايضا من حرص على ذلك العالم جوزي هناك احسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام في الارتفاع
وان نقل اليه

الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا وقد ابدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على
كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف مجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده
وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات
سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس بأعلى صوته
ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف واتى هذا الفيلسوف اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم
الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الراي وفي الرسالة ايضا
وقال في اخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن يصير عند ذلك مخلى في الجو العالي فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية
ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروي عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة
مرنا بها كانا شاهدها عيانا غير انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع وذم
وادوري اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة جدا لا تنطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغارة
وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدى وانما عنى بالصدى هذا العالم اقول ويوافق في هذا الكلام الالهي نطبع على قلوبهم بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والرقي الى عالمها العقلي اقول
وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم والتروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب
وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا
ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة
لحقتها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه
الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير
ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا
ان يكون العالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا
ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان
ما في العالم العقلي واما الاثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم
منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا باداب رسول الله ص ولم يكشفوا
عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا عن بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية
لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد ره الروح شيء استاثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه
موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست لهما ماهيات
متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي رض طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال
فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان
وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست
لبدنه ولا لجسم اخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح
لطيف قائم في كثيف وفي هذا نظر وله وجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحق وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى
الاحياء ومع ذلك يدل على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الحي
حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه فمن الاقوال
المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل عليه السلام
وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول انفا عن امير المؤمنين ع
الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صورة بني آدم وما نزل

من السماء ملك الاعظم واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صور بني آدم لهم ايد
وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس
اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكروه قول المعلم الاول للمشائين حيث قال في كتاب
اثولوجيا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد
غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح
غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين
يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين السموات ستر من
نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك وقال بعضهم الروح
لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خ[illegible] من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلامه
وحياها بكلامه فهي معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح
العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية وامكانها امور ذهنية غير واقعة في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات
وقال بعضهم الروح لطيفة تسري من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول وقد مر تاويله بان المراد انه
محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح اهي مخلوقة قال نعم لولا ذلك ما
اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة
ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها
وبها يرى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعات السر اساءت الجوارح الادب ولذلك صارت الارواح
بين تجل واستتار وقابض ونازع وقال الاخر الدنيا والآخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا
والملائكة يتحدثون في السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعي
الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى
يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتسائلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء
حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء في الدنيا من اجل الذنوب كان عذر الله ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من
الله تعـ ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن ارواح
المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني ره في اواخر كتاب الجنائز من الكافي
عن جعفر الصادق ع ان الارواح في صفة الاجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها
فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا
قد هوى هوى وفي الكافي عنه عليه السلم ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا
الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروي في ارواح الكفار بضد ذلك وروى ايضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن
الامام ابي عبد الله ع انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت
العرش فقال ع سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعـ صير روحه
في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا
اهل بيت الرسالة اكثر من ان تحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من التشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها
مما ينافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا
العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل
الارواح بصور الاجساد مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا لا انفعالا وسئل الواسطي لاي علة كان رسول الله
احكم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اي لم يكن روحا

ولا جسدا انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار
وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية و
الحيوانية عرضان خلقا في الانسان والموت بعدمهما وان الروح هي الحيوة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة اليه في القيمة
يصير حيا اقول هذا الكلام ما له وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف
اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاد الشيخ ابي حامد الغزالي وذلك لان
ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونته في هذا البدن بتداخل واشتباك لكن ليس بهما واصر بعض متاخريهم على انه عرض
مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فيه الدالة على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل
وقيل له اين تذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال اين تذهب المصباح عند فناء الادهان فغرضه ان ذهاب الروح الى المقام الذي
جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان
او تغير او تكثر هناك وقيل له اين تذهب الجسوم اذا بليت قال اين تذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوت القلوب ما يميل
الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لانه يذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك
وان النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية
التي قد تكون برهانية عقلية تستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا وهميا مؤديا الى تصور
النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالي ان الروح
اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط النطقية فيكون ح مطالعة للمعاني المحسوسة لان تجردها من هيئات البدن غير ممكن وهي
عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحيوة وتحس بالثواب والعقاب في القبر وهذا
كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها ويسير ذلك زيادة تحقيق وايضاح له وقال صاحب العوارف المعارف
ما وجدناه ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوي السماوي من عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح
العلوي ومورده والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لسائر الحيوانات ومنه يفيض قوى الحواس وهو الذي قوام
الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب باعتدال مزاج الاخلاط ولورود الروح الانساني على هذا الروح تجنس بجنس ارواح الحيوانات واكتسب صفة
اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعـ ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها بورود الروح الانساني عليها
وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الامر وصار تكونها منه في عالم الامر كتكون حواء
من آدم ع في عالم الخلق وصار بينهما من التالف والتعاشق كما بين آدم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعـ
وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حواء وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا ويتكون من سكون الروح الى النفس
القلب واعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب
من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ولولا المساكنة بين الزوجين اللذين احدهما الروح والاخر النفس
ما تكون القلب فمن القلب متطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي ميال اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفة
قال ع القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه
فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها
القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس ميال الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب متردد
في ميله اليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه وتدبيره للقلب
المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوج الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد
للولد العاق والزوجة السيئة فمنكر لهما من وجه ومنجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لا بد منهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا
وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب
حنو الوالدة الخبيثة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسم

مادتها وزهدت في الدنيا وتجافت من دار الغرور وانابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها الروح الحيواني المجنس ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعالى ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذي هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا علم عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا وروح الحيوة ما به مجاري الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الروية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحاني وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها مواضع ايرادات وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم تتبعوا احاديث الرسول والائمة واكثر مما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقواعد الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولي الرحمة والاحسان **الباب السابع** في بعض من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول **فصل** في كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشيء بالشيء وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثاني ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها ليست الا بمادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس بحسب اوايل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التي تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويتها بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالتشخص الانساني وان كان من حيث هوية النفسية شخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اي التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالتشخص وقد سبق تحقيق كون صورة الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار بالالة عرضي خارجي وذلك لان النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات وكان من الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا ان لم يكن الالات للنفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكانت

يخالط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعا الذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي مشما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بالات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يخالط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الالات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فيقوى على سماع التام وكذلك القول في ساير الافعال لساير القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الالات وحصلت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الالات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها فعلم من هيهنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى اخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وعند استكمالها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى الهها ام لا وهذه بعينها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومراة حضورها بالقياس الى مادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضا كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجا فخارجا وان حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقلا فعقلا فهي حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية ووجودها حينئذ اخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية ما مر من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الالات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن يصح لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال في نوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطن ومن قبله فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخون في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية على نحو
المبادي والغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه
يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل
ما يحدث فانه لا بد له من مادة مختصة تكون باستعداده سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية
لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل ممتنع لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث
البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها
ليست مترتبة لا ترتيبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم
على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي
فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل
انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك بين وان تكثرت فلا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد
وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالمهية ولوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيتشارك
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها او
مادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على
نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها
كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسما لانا نقول ثم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني انا سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منهما بصفة مميزة
لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره
فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم
الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انه لا يتميز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل
البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا
الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن
الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى آخر لكان لبدن واحد
نفسان لان النفوس لا يحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس
متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث
النفس وحدوثها مبني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك يتعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موجودة

بعوارض يميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا
يكون تمايزها بالمهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون
فيها شيء من العوارض الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى ايضا كونها
بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات
الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في
باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت
وتكثرت بعد وحدتها توجب ان يكون جزئه مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة
في الوجود ان كانت بالمهية ولوازمها اي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالمهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما الا في وقت
دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة هذا خلف وان كانت تخالفها لا بالمهية
ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية تخالفهما في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم
كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء انما كانت من جزئيات
جهة كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم
بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالمهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون
كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط
آخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني
فنقول ان اشكال برأسه في باب التميز بالعوارض فلا ورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه
عن هذا المقام فقال هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة
نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في المهية واذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول مفاد ما
يذكره لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت الحجة القوية عنده على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا
يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل
انسان مخالفا لجميع الناس في المهية والذي صح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك
فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب المهية كعروض الفصل لمهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لمهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق والناطق من عوارض مهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضها لو كان بعد
وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي
دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن ساير
الانواع المشاركة له في مهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه مهية
كالحال بين الوجود والمهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود مقدم على المهية
في العين بنحو آخر من التقدم وزيادته عليها انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فستبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا
من جهة وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث
النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التي لا تكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز في افراد نوع واحد لا بد وان يكون او لا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور بالابدان فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تعلقها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بل بحسب التبعية وقد ثبت ان ما عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف في تقرير هذه الحجة حجة اخرى على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها ح تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي اوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس في الاستعدادات وتتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان اخر غير اجسام الطبيعة عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد وهبوط المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصلناه كما يجيء ذكره ان شاء الله **فصل** في ايضاح القول في هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشئات سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما يرون وجودها من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادركه منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية انسانية كوقوع الانسان تحت ماهية جنسية حيوانية ثم اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها

ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون ايضا ان الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الانسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة تعلى انهم يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم تحيروا في احوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شئونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا ان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشاتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في نشأة الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج الذي تصرف الصانع وعمله المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان التجددية فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعلقها لذاتها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنشر الى نقد اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فان لكل شخص انسانيذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متعددة ولا برزخية اي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة والضعف لا يحصى ولا عارض غريب فانها ليس في عالم الحركات ح فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

لضعفاما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها الطبيعية بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لهيآتها واليه الاشارة بقوله صلعم نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين والثاني انه يرد على ابطال الشق الاول انا لا نسلم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات الموقوفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير الموقوفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير الموقوفة على الآلات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل احد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل اقول كلا فان اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط ويتاحد كل واحدة منها اتحادا طبيعيا بالبدن يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتخصص الا بالنفس والحاصل ان ادراك الشيء بآلة منقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركا لها من حيث حصولها بآلات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات الثالث ان قوله لا يتصور وحدتها لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية المقدارية ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فنزولها في البدن يقع ضائعا ثم لا ولوية لتخصيص بعضها ببدن ما لا اتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات في الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها ههنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات فصرفها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم ثم العجب ان هذا الشيخ وكثير من سلك طريقه قائلون ببقاء بعض النفوس في هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وايجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكلما يصح احد الامرين من البدو والاعادة يصح الاخرى ولهذا اكثر ما وقع في الكتاب الالهي اثبات الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد ومولد النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء وفي رموز الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطهما من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه وحاصله ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الحادثة الجزئية ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين ع رحم الله امرءا عرف من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى ما مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا ليحضر عقله وليكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وروي عنه عليه السلام في معرفة النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وتراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تعمى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذ كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان وابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يمنع بفيدان للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما مظلمة منكوسة مكدرة وقوله قده وما يقال ان المتصرفات يقع لها حال توجب لسقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات عللها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم وعن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله وذلك ليس مما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا تمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت ان تنظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون ميل الانصراف منها الى شغل آخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الاخافيش واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال افلاطون الرباني في كتابه فاذن علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هو ايضا في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما هبطت لخطيئة اخطأتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اخبر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع آخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى
من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا وتصير لان طبيعتها ملائمة
للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما
صارت النفس على هذه الحال لانها اخر الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه
فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما التبست من خساستها ذلك الايجاد والتجرد ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس
الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الانية التي بعدها
ولتدبيرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل
به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل واشتاقت ان تصير
بر وان يكون هي وهو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من
الاشياء دون العقل استعادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم
السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومنه قوله في موضع اخر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا يخ انها
تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا
تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه تتوهمه بتوهم عقلي ومما يدل ايضا
من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني
فرايا الآن ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس
ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فبذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت
التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزءها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا
ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا
طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس
لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو با
لعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما
صار ذلك الحال للبدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جعل القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على
ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام
وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها والتأمل
فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تأسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راوها ومصلحة راعوها مداراة
مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خطئت وهبطت فرارا من غضب الله
عليها فهم وامثالهم يعلمون انه في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا
بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة فجرمها الطبيعة
نقص جوهرها … بالعلائق البدنية وكونها عقلا بالقوة لانه لا تتسع القوة النظرية متمكنة عن شانها ان تصعد
عن … في افاعيلها الجزئية والبساطة فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلائق ذلك العالم
… من سخط الله هذا السوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها لم يزل عنها هذا النقص الجوهري بكمال جوهرها
الجوهر القدسي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته الملائكة فاستظهر على
اهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية فهذا الحديث ايضا كان من
النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها واحاطة القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق الله بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل والامهال الى اجل
مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلائق والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم
الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان
منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا ان وقع وقت وقع فيه الكل وما بقي
نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها
ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا آخر
من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطل وانما يلزم التعطيل لو لم يكن
النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وح يقع وجودها ضائعا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما
هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حينئذ هذا الشق لا
يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا
محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه
وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه
النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت
على حالها الابدية ولا تنفد ولانه مبدع من مبدع الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا
ذات ترتيب ذاتي او وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ح ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس والا
ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى
وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده
في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب هويته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند
نفسه بين ان يكون وان لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجز ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب
الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية
شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة
مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسها حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت اولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم
على الماهية وهو الاصل والماهيات تبع له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في
العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا عقليا
فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب
في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود و
اطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصل
في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عندك سماء بل الصورتان
الاوليان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج موهومة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات
وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي ذاتي ومقدسة في
ان يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون واحد موجودا بوجودات متعددة
متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشئ قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان لحقيقة واحدة نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات النفسانية ومما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب انت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شئ منك فتشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انا من انا وحجة اخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة حيثية الامكان فان جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي و جزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يتبعه الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سابح في سائر دار الحيوان او نشأة الجنان ذكرنيهي واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي نقف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل هو ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظم كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد ابنا بطلان التناسخ والهمنا برهانا لطيفا على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما رجحوه كما سيجئ لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ النحرير في الحجج بما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تستمعها ثم قال بعد ذلك وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله ص خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى اوهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن مقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهم لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخر تاما وينقلب هكذا مترددا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل مح ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو مح ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي يتشكل بها وحدة المبدء الاعلى الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس العقلية يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين محض كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانه باطل كما مر ثم ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان وجود النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها لوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها بل بعضها يتوقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واحضرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك بجوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن استعد لاشتعالها من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شئ واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعم فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه سيبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب ما لانها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشئ الى غايته الذاتية ومبدئه اشرف واولى له من طوله والا وجب بطلانها ببطلانه ثم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشئ من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخرة للكاملين المقربين ايضاح وتاكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيها الى اخره اعلم ان هذا كلام لم يفرق فيه بين التصرف الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناه الاشتباه بين ما خذ ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس وهويتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي يخصها ان تتصرف في جسم من الاجسام وتدبيره وتحريكه وتنميته وتكميله وتطعمه وتسقيه كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال الجسم الاجنبي كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته وذاته هيهات ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن مقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو وجودها النفس كما ان تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف
لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوق له الا ان يستحيل الى مقام صار وجودها بعينه
هو وجودها لذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الى مقام النفسية كان شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت
على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكره القائل الا كون شيء واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت
والتجرد وقتا اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا فليجز واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي
لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا
قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا متحصلة تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بل صار فيها
زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشآته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لان بينها
علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه نقل كلام لتشييد مرام قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو خ والثاني لا يخ اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايض واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لانه كان بسيطا في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف لا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كلما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك علتها انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا في كلامنا على
القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجة فسادها ونقضها وما ذكرنا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبائع النوعية
وغيرها والله ولي الانعام فصل في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما ذكره الشيخ وغيره بان النفس يجب حدوثها
عند حدوث البدن فلا يخ اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم
هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فباطل ايض لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس واللازم
باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايض ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا
لكان لكل جسم كذلك والثاني ايض باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير توقف صدور الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط
مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا الا ان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول فيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
المصاحبة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقيقة نوعية من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المضافين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخصي وحدوث
هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن يستحيل امتناع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة بوضعها
في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس كل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحالا انها الا على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتشخصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني
باطل اذ كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا الكون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وككون
الواجب صانع العالم وكان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والمهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة الوجود
مستغن عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان اتم على ان

يكون انفذا منها الاخلام ج

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا
بذاته كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل به ضربا من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد
معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن
الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى
والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها ويخرج عنها
والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسي بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر
المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن هي النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا
حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطرو حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود
بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه
في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا مرغني في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون
شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا
معنى لكون الشيء مستعد الامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يلي عليك انشاء الله تعالى **فصل** في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين
احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا
استحال انعدام المسبب كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها
التام والاسباب ابعد وبستحيل انعدامها الا بانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب
الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ان يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس قط واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم
على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امرجة مختلفة بعيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان لا
فيهنا اليك وثانيهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد يسبقه
ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي يحصل
فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء ما
النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاج الى مادة اخرى فلزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل
فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمادية الصور
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك
الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها
فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث
اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وباتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا
ما في مشهورات القوم والحجتان انما تنهضان لو دلتا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها الا على امتناع فسادها او وجود
هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بل لا
تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن
المادة الا بان تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية وصيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا فبقي الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث والمجرد
لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبارة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد للشيء عبارة عن
حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكرهها من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاها اشتراك لفظ القبول و
اطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجريها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر
هو باق مع الفساد فهي قابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتباره ما منه الشيء واعتباره ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المناد من مكان قريب **فصل** في ذكر مبعثر في اعلم ان المحقق الفاضل المتأخرين افضل
نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجوابه وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل المجابة وقد قررها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف يصح لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما
الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بالعبارة المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه
للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استدعى باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا
للتدابير البشرية والافاعيل الانسية لحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة يفيض
من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مفارقة بل
له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق مبدأ ذات مبدأ وكما ان الشيء الواحد
جوهر من جهة وعرض من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر
اليه بحسب الوجود الذهني العلمي بل كيف نفسانية عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية الشيء
واحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية او له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن
او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن لا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقايص الماديات الا بالعرض فهذا برهان ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما
الذي نراه الآن ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها
البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدأ الفعال فهو
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنه ثانيا الاجزاء الرحم والشبكة لا يبلى في بقاء المولود والصيد

ولا يضره ايضا حاجة الشئ الى امر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى جاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما مر مع انه من لوازم الوجود وككون وجود المثلث معلولا وعدم كونه ذا الزوايا الثلث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا محل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجود الشئ السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجود اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق ومن نظر في مراتب الاكوان الاشتدادية كوجود كوني كالسواد في اشتداده والحرارة الضعيفة في اشتدادها وجد ان حامل امكان كل فرد ضعيف يزول عنه ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال امكان الشئ واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشئ قد يكون الى عدم وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل الامكان وجود الشئ فزواله او زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث ههنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشئ غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون مباينا له ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى نهايته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية الطبيعية في هذا النوع الانساني الى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا اي نفسا وخيالا فزالت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر الا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء الى المبدء المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاصلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى وآخر درجات هذه النشأة التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم بنحو صدورها منه للاستحالة والتجدد فعليك بالتأمل الصادق والفطن اللائق لكي تدرك ما ذكرنا متنورا حيث قلبك باشراق نور المعرفة على رجاء من عالم الافاضة والالهام والله يدعو الى دار السلام **فصل** في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخ اما ان تحتاج في وجودها الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه في وجودها بل في تاثيرها فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شئ كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني وهو ان يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فخصية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تاثيره فتاثيره في شئ يتوقف على ان يكون ذلك الشئ قريبا منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره في القريب كتاثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

وخلاف التاثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس سمي روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقليته لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شئ بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي فاطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيها شوب كثرة والبارى واحد حق في غاية العظمة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالد في نفس المولود قلنا قد عرفت فيما سبق ان تاثير النفس في شئ بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول مح لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا مح لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك مح لان الاقل من المجموع حاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شئ من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية وهي عندنا كما سيجئ من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشأتها او مزاجة ذاتها القابلة للاثبات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شئ من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثامن** في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول **فصل** في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الاوهام ومنشأها ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما ستبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهانا قويا على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان آخر من الشئون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما يخرجان معا من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجود سواء كان في السعادة او الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشئ بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المقرر عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينهما ابدا مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا او جسما طبيعيا اخر او امرا اخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احدهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهذه كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهيتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود
الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كمال له اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخروي وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس نسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لهيئة النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود محتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق في ذلك
الوجود فيستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عم كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى
الشيخ الرئيس عنه وصوب ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشاة الطبيعة الدنيوية الى النشاة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع
الحقة وسائر الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرانية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صورته التي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات المسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله صلعم يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تنامون تبعثون وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا ما معناه
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه وتمكن صفة الحمارية
فيه يحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن ثم حشر الارواح

الصورة

الى صورة تناسبها في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين
الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن
معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشاة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى راي استاده افلاطن
كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجرمة الشقية
فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة
في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايض وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية
مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العلم او توسطوا فيه فالجميع
متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول
المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم
اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من
غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد
شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لخفة مؤنته واسهل ماخذا و
ذلك لانا نقول لا يخ اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية
ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول وانما قيدنا المحل
الاخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايض تتحول بحسب الكمية
والكيفية بل النوعية ايض على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية في
جميع ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور الموجودات
واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت
دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشاة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت ومبادي الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر
والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو مبني على ان احدهما ما نسب الى
المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لجميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو
يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان طوفان نوح يقع في ارضها حدث بذلك توم وقيل هو الذي شرع
دين الصابئة لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وينال من
السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية
والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل
الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن
الانساني الى البدن النباتي ايض وبعضهم الى الجماد ايض واليه ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود
فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى
مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مرتقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها
من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مط وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين
ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه
عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير
معطلة عن تدبير نفسها فالاحتمالات لا تزيد هذه الاربعة والاخيران باطل فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب
اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لابدان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث الاشياء سيما الجواهر لابد ان ينتهي الى العلل المفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاول ولانها تابعة للامور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيات لتاثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة او نفس من المبدء الدائم الفيض لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلابد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدء على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة او انعكاسا اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع وقوع النور الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدء ابتداء عند استعداده مستندا بان نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدء تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استعدت بحسب مزاجه واستعداده نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المقناطيس باي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك الخفاء المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدء الاعلى والبعد من المادة المبدء الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا واقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كل طرف المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه الذي زعم الجمهور من ان هيهنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر على قياس تواردالفواعل المختارين على موضوع واحد في صناعتهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعني بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقته عن البدن الاول غير آن اتصاله بالبدن الثاني وبين كل آنين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص للبدن كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كان كما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتصل

كلاف

كل نفس ببدن انساني بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور الاسفهبدي اي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والالات وهو باب الابواب عندهم لجميع الابدان العنصرية لانحوة جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فلاحيوان عند هؤلاء وهم يوذاسف التناسخي ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور عنهم الا الانسان الا انه نسخ البعض وبقي البعض ويستنسخ الباقي في عالم الغرور وان كان من الناقصين او سيرتفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر النطقي وايه هيئة ظلمانية من الحيوانات المنكسة الرؤس فان لكل خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اي لكل بدن من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم وهي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا في خلق الحرص الا ان حرص النمل غير حرص الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقي وقس عليه سائر ذمائم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقايق انما هو لاجل اختلاف الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان لانها التي كانت موجودة فيه اولا وصارت منه اليها بانتقال الجوهر بنفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها في البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الانساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا كما يتفق في خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال البعيد ومثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى آخرين بعدمها وثانيهما انه يلزم على ذلك ان يطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل في الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه قد يكون للكائنات اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان في سنين شتى لا يقال ان فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت في هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان تناسب اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن تناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا في النزول الى ان يفني كل تلك الهيئات وح تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يتردد من ابدان الحيوانات الى الانسان شيء في نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والحشرات وامثالها اذ باقل حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما يكون من الانسان في الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ظاهرا لانا نقول هذا غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء في بعض نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من حيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب العادات الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلاجرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر في احقاب كثيرة

دارمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فح يترقى الى عالم الجنان كامر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة

ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس مادامت

في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشاة الاخرى او من الاشقياء

وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل والمتعلق حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فتكون النفس

الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من

كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما اراده مما يحكم البرهان على فساده ومصادمة

القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها متشاقة بغرايزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في

الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون

بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا واختيارا اقول هذا غير جايز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما

بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى

قليل عندهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود

الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي يوجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير

ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة

والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود

لكنها اعتادت في هذه النشاة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيها العقايد الفاسدة عند خروجها عن الدنيا ورفع

الغشاوة عن بصرها يتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات

الراسخة وتوضيح ما ذكرنا انه ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال

والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية

او بهيمية فانحرمت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحيوتها الطبيعية ونشأتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها

في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير

طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية متنعمة بلوازم اخلاقها

الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض

فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة

والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فليست

موادا لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي

حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلة وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات

الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل

يكون من اللوازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فان ذا الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل

ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها الى بدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها

منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي

المادي صائرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد

نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشاة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية

وهو مح قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدأ فصله

المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو جميع

الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر

غير طبيعي

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية الاولى واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافات بين

وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة

كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال تخصه ولمهيته نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته

وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل

الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشاة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها

بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية يخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة نفسانية

منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس

خرجت النفوس بها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشاة ثانية

فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقايق متخالفة وتتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات

في تلك النشاة لا في هذه النشاة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها

من نوع واحد وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا كثيرة وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان

ويصدقه القران كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم

من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين

لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة وفي اول

الفطرة تمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المحصلة واما

اذا صارت مصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها ورسخت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة تبطل عنها

استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود

الى مرتبة الذات الهيولى المجردة مما امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشات ثلثة ادراكية

النشاة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين

وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشاة لا يخلو موجود عن

حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشاة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها

الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما مع

الاخرى كالمتضائفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء

ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشاة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار

العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشاة الاولى

دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول

الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن للنفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية

الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق

فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم

وتكون لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا

مع استحالته ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من

جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها

جوهرا انعيانا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها

الكمال والترقي الى رتبة الانسان لها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الارضية من الشهوة

والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاجساد كيف شيء منهما اذا غلب على الانسان

الذي هو اشرف انواع العامرات من الكائنات يوجب ان ينحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشاة
الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون اليه او في النشاة الاخرة كما هو المحقق عند المكاشف ويراه اهل الحق من بطلان النقل فاذا
كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشاتها ونزولها الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال احدى
هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجود هاتين القوتين وافعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسانية
الذي كماله في كسر هاتين القوتين وأما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الا وللتحلل فيه
سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لاحد ان يقول غريزية هذا الفرس نفسه
في الانتقال والتبدل على ان لنفسه ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحدا منها بخشبة ثم بعد حين جردت له خشبة يهرب ولو لا انه
بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس
بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب
من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري
ثم ان عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها ككبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المتنبي له مشبهاته يشهد بان
لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتقاؤها الى غاية
فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية فهو لا يليق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من
الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي سماه الفرس رب الصنم ونحن قد
اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافرادهم
ذا عناية بها واختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من
نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية
ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات امزاجية حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالسمعيات واقول على تقدير ان يكون لها
نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وارتقاء نفوسها
بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشاة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات
حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى فليس لكل ذي نفس
ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال منع المستحق
عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعده لا بشخصه ولا بنوعه كالانسان
ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجبارها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق
الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال فلكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم
وهو صراط الانسان المودي لسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء وآلهم وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر
الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك
على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان قدماء
الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية
وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية
الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت انقص وانجس مما كانت في اوائل فطرتها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت
وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي افادنا الله والهمه في ذهني ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة
في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي لذلك لم يقم بلا مادة
كالنواة الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة
واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات
رذيلة واعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة
محضة في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحيث اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة
الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشاة اخرى لانها في هذه النشاة كاملة بالفعل لانها صورة
وكمال الجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشاة واحدة صورة ومادة او ذا فعلية وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية
الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها
بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتنفرد بنحو آخر
من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى
عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فتحشر مع الشياطين
او الشهوية والغضبية فتحشر مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا
الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت في جبلتها الدنيوية
انجس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان
الفسقة والجهال ربما فارقت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس
فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن ادنى مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين اقترافها بالمعاصي والشهوات عند فساد
البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من افعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاء
والنكال والعقوبات التي يوعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام
لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب
اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء لاعمالهم والجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء يتصل عند قلة شواغلهم البدنية
بالمبادي العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين
هذا العالم وعالم القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشاة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس
يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الاخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد و
الدواهي التي لم يبق لهم الالتفات الى شيء غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير اليه حالهم
في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من
الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله وقال
اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير
ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما
فهم اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الاخرة منحصرة في عالم
العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي منقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما
نوراني والاخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين
واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل
بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المذكور بينهم المشهور

فيهم

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع مختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرد واشباههما والعجب للطواويس والحرص للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ردي انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظم الجثة لشديد الشهوة وصغر الجثة لضعيفها وربما كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل مذموم في نفسه وضعفه في ذلك وما ينظم اليه من باقي الاخلاق المذمومة وتراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية والضعيفة واختلافه ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرداءة نوعا او مرتبة الى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقي فيها وفي الابدان آئمنا متنقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يستصح ويستفهم عندنا في غير النشاة الدنياوية عهدنا بل في عالم الاخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه ولكن لقائل ان يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس الى الابدان في النشاة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به فلا بد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا لانا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها لانها المندرجة الحاصلة عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشا منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئا فشيئا وليس وجود البدن الاخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل لاحدهما استعداد من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى اخره بتشخصه لكن لا من حيث مادته لانها ابدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الانسان ببقائه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا لا يقال المرتهن في الشباب وعوقب في المشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة ومنها ان العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظلمها

واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لكرجها لاتهم ورداءة اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لهما واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب بالنار والعقاب الشديد في نشاة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشاة التي تقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية هي اصفى والطف من هذه النشاة الكثيفة وهي الدار الاخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليسا من الامور الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر الطبيعة وسد النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة من نتائج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما توردد الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتغني فاذا ارتفع الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله ولحقات اعماله فيفجع لها حاح انكان سيئ الاخلاق قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الاخرة وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الان عذاب الاشقياء والامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى الالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشير الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمي بصيرتهم من ادراكه ومن تامل في الاهوال العظيمة التي قد يراها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الاخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى النفس واعز فيها من هذه الحسيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان بالحق الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذه التصورات المحدودة وليست معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاؤها المتخيلة ومعلوم ان الفائض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والافة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها راجع الى الهيئات المادية فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذيب بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه ادراك ذاتك بالكلية ولا شوق الى ما لا تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تالم بالشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ لا فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده الصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فانه لنسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به وتخذيه من بين سائر الجواهر المفارقة لابدانها البدن دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس ويحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير وتحت فلك القمر كما زعم قوم اخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتداله فيه بصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك في النار فيحيله النار بسرعة الى جوهرها او يحيله بسرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فيصعد بخارا ويتكاثف فينزل بردا وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبدد ويجبره عن ما ذهب غيره بركما
للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس لتحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم ما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر
او عدم نهاية ذلك وكلاهما قبيح والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية
دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد وقوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المجرد وليست معه قوة
التخيل فموهوم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وقوة
متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها ترجع
الى امر واحد وكذا ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فيرجع قد رتبها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه
القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت نازلها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم و
لمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري الشاهدي على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء بذر كرفان
كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات والرضوان ودرج ونجا
وملائكة يستمد منها في الدنيا ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في اخراه وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والآمال
الكاذبة والموذيات الباطنة صارت الحيات مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين يستمد منها اولاه
ويتاذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو
مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا
يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية
على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فمقدماته فبعضها مما
يحكم بصحتها ويتعين عليها لموافقتها لما نحن فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا
تصويبا ثم اني لا تعجب من بعض الموصوفين بفقه المعارف الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم
سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد في عقولهم
بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف ذلك القول في تعلق نفوس
الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة تحوجهم الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
وفوق كرة النار جرم كري غير متخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من
اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقاب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال ان هذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ
ولست ادري لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والفجرة لم يتجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم
مخصصة لتصوراتهم نحو الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يستتم
الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كمالية له بذاتها
او بحسب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم متصرفا للنفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة
الى آلة وضعية كالمرآة او الاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية
التي هي موضوعة لا فاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه
ما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مباديها العقلية

لا منطبعة ولا قابلة للتاثيرات الغريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما عاليا غير متخرق ولما لم يكن
لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك
الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهدونها فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما الطبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعية
فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام
اذ الثانية متفرعة عنها فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا
لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات
الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بنفوس وصور
خيالية غير التي انشاتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شريفة واوهام
مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيئاتها الردية وتخيلاتها
الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآرائهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا
كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور
الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور مما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الراي في الجرم الفلكي
غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوره وان كان جرمه
تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزم من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه
فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المفوشة فيه كما هو
راي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية
في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشاة الثانية كما وعدها
صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشاة اخرى في صقع آخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة
بذواتها انما مظاهرها نفوسها بين الطائفتين بضرب من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح فهي في المرآة ليست قائمة بها
بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان
الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة وراحة ومن الآخرة في الم و
مشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب تخيل الطاعات والمعاصي
المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون
النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه
سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشا منها
والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او
الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية الدنياوية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالتذاذ
والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار
الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين
ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير تاييد وتذكرة ومما يؤيد ما
ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري وينور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم
الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة باعمال و
افعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قاله قدوة المكاشفين محيي
الدين الاعرابي عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشاة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح
المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشاة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتى بعدها من مراتب المعارج ولها الاخروية وايضا التى تلحق الارواح فى البرزخ الاخير انما هى صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادى انتهى ويؤيد هذا ايضا ما قد صرح به فى الفتوحات ايضا فى الباب الحادى والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكانى والثانى بالغيب المحالى لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منها ويكاشف بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع فى العالم الدنيا من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله فى الباب الثالث والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان فى المراة والى مثل هذه الحقيقة يصل الانسان فى نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف فى يقظته ما يراه النائم فى حال نومه والميت بعد موته كما يرى فى الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعنى فى حال اليقظة واما فى النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت فى البرزخ من الامور بعين الصور التى هى بيانه فى الدنيا وقوله ايضا فى اخر هذا الباب وكل انسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة فى النشاة الاخرة **فصل** فى تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن والاشارة الى الموت الطبيعى واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامى اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث فرع اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس يحصل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموا انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهى الذاهبة الى الجهات المختلفة وهى معه ومع قواه واعضاءه مدبرة بحيث ما ارادت وتذهب بحيث ما شاءت من هبوط الى اسفل او صعود الى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله فمتى ارادت صعوده تصير صاعدا ويتبدل ثقله خفة واذا ارادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا يمكنها ان توقى الى هنالك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نورى من جنس تلك الدار اذا تحصلت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه المعارج اجل من ان يتبع البدن فى وجودها بل البدن من توابع وجودها فى بعض المراتب السفلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى ان منشا انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعى هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال الاته وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فى الوجود على التدريج وينقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية للوجود فى الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس يتحول من ذاتها من طور الى طور ويشتد فى تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب اخر ضعف البدن وقواه ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها فى التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعى دون الاجل الاخترامى الذى بسبب القواطع الاتفاقية فنشا ذبول البدن بعد سن الوقوف الى ان ينهدم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشاة الثانية التى هى نشاة توحدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعى وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها فى الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس فى القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البدن لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل فى الفرس نظما جان قصد رحيل كرد كفتم كه مرو كفتا جكنم خانه فرو ميايد انما يصدق فى الموت الاخترامى لا الطبيعى وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا فى النفس بهذه الحركة الرجوعية وهى السفر الى الله التى اثبتناه فى اكثر الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة فى حكمة الموت وفى ما بيناه يظهر المناسبة فى اطلاق لفظ الطبيعى على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا ان الذى بيناه لا ينافى الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذيبهم فى الاخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وساير ما يجرى عليهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة الردية كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا تحقق ما ذكرناه فى الموت الطبيعى وان منشاءه توجه جبلى الى جانب الاخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالاجل الطبيعى او بغيره ببدن طبيعى اخر وانتقالها من بدن الى اخر اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت باخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حتى كونه نطفة حيوان او جنين فى رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصلنا من البيان لخلف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه من يوم خلقت نطفة فى قرار مكين وربيت بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هى انقص الى مرتبة هى اعلى واحكم والى درجة هى ارفع واشرف الى ان تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانا مسرورة مخلدة ابدا سرمدا مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونة متالمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك الى الله وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تعالى فى الانسان ابين واظهر سيما فى الانسان الكامل الذى يقطع تمام هذه القوس الصعودية التى كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم تعم ابصارهم الباطنية عن ادراك حقايق الاشياء كما هى عليها بغشاوة التقليد والاعتزاء وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **تمثيل** ان مثال البنية الانسانية فى هذا العالم مثال السفينة المحكمة الالة فى البحر من فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة فيها المسخرة باذن الله المرتبة فى امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التى نسبتها الى السفينة نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شئ من اركانها ويختل واحدة من الاتها كذلك جسد الانسان والاته اذا فاز فيها النفس لا بتهيا له الحس والحيوة التى فى مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم يعدم بعد شئ من مواد البدن والاته وابعاضه لاذهاب نفخ الروح الذى بمنزلة ريح السفينة والبرهان حق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل حركها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة تعملونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب التناسخ الذى عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد دماغه لان المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره واما الفرق بين الاجل الطبيعى والاخترامى فى مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هى سفينة من جهتين اما بفساد من جهة جرمها او اختلال تركيبها فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة احدى الطبايع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتعوجت بنيته وانحرفت عن الاعتدال وضعفت الته كما لا يبقى الريح كما لا يبقى الريح للسفينة لسبب اختلال الاتها والريح موجودة فى هبوطها غير معدومة فى الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية فى معدنها كبقاء الريح فى افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية فهى بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما لم يكن فى وسعها ووسع الاتها حمله فتضعف الالات وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن ضعف البدن عن حملها واختل تركيبه وجفت الاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية فى المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من حرارة الشبان وكذا منشا عروض الموت الطبيعى غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدية الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعى من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت فى مباحث اقسام العلل والغايات

الذاتية ههنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستعدين لحدوث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم

فصل في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة هي نفسه هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه العاقل المدرك الحساس المشتهي والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤوا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيئا كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص بها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد للنبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منهما الا عند حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد واستدعاء لان يكون له تمام آخر وهكذا في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام آخر به تتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها تنفعك جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا قد دللنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى مختلفة وان كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتأثر عن الموذيات ولا يكون القوة المدركة متأثرة مما تتأثر عنه هاتان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست لا آلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل

بينهما

بينها وبين هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس اقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان لاحد ان يقول ما دمتم بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيتم به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدأ لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الذي احكمه واتقنه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويروج القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش الصماخي وايضا يلزم ان يكون الانسان انما ابصر وسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار واسماع بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء من ذلك التخصيص عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت الف صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا باعثا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا بالتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون النفس رباطا للقوى الجسمانية وجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ظاهرا وضرورة انه بريء من هذه الاثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وتعتريها الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت واولاده وعبيده وامائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها وفي معرفة الوجود الحق وشؤونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله به آدم عليه السلام المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة الوضعية والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبرائة والتجسم فهذه الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع السمع موضع البصر ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا القوم ببعض

الاذن

من الانسان الوحشي لمبي كتفرق الاتصال وبعضها خراجة اللمسية كالالتيام ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم
النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويفترق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب
دينا لم ويبرء من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في
مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وشمة وضعية جسمية او حيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة
بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة
المعنى والحقيقة فله وجه عقلي وراس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس
في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة
التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم
التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك
وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة في مواضع
مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية
والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين
النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة الى مواد
والات جديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يباشرها او ينفعل ويستكمل
بسببها واما النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال من خواصها والاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا ليس له
جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل
وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها
اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة
الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا
لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما بزغ نور الحق عليك من افق بيانه حسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا
لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها
تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو
القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الخيال الجسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا
الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عند ما يتصرف في الغذاء وغيره
فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يطلب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في النبات يقع مع قرب
الامكنة اختلف مزاجه للاختلاف فالذي اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون مزجه الاوقات من العمر يختلف بها
استعداد التاثر عن مبدء واحد بآثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما ان مزاج السن اقتضى بطلان
النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدء النمو شيئا واحدا هو مبدء افاعيل اخرى
وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كانت

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فقال انتهى قوله بالفاظه وفيه
ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم
حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه شخصا ليس يجوز فان
الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان
اسناده بطلان التولد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال
الشخص وعوارضه وان الاولى لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة
وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها
ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطرد وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال
مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة
استكمالات تعرض لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قواها
عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان
احوال الاسنان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشآت
الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشآت العقل فللنفس في كل وقت تجوهر اخر يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت
تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدء بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل
الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ
والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال
لا يصح صدورها الا من واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد علمت وهن قاعدته وبطلان انكاره للصور والقوى
حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق
فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والكمالات هي الطبائع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدء للكل وان كان
صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية
في التسخين والماء في التبريد وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى
في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية
واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وذلك
الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي واعضاؤه
وهيئاته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في
الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركد قواه الظاهرة وحواسه
البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى
والالات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والاشباح بل يشاهدها كل سليم الحس وليس
كذلك فنعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب والباطن واما ان تلك القوى والالات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل
بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس وبتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور
هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدء لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة
على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول تصريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال
ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكني اعني
به انه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان
الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نذرة

لانه

لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان العالم حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه في الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار من بعده من المتفكرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي ومن في طبقته لفي ذهول عما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في كل انسان ثلثة اناسي متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان هذا الهيكل الانسي بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال له وهو المحشور اما في زمرة السعداء واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسي له حاسة لا بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصورة زائدة حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في تضاعف الصور الادراكية فذاته بذاته لا دراك المبصرات بصر ولا دراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها الا بامر زائد من صور القضايا وهو الشهوة لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط في نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحساس فصل جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي الى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الادنى لا يشبه الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى ومتصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة في العالم الاعلى وفي علم الله الازلي كما ورد في الحديث النبوي على قائله وآله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلعم يجد بالحواس الباطنة الاخروية تلك الامور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة حيث قال في الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فاحسست ببرد انامله بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان النفسي المتوسط بين العقلي والطبيعي واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها الذي هو هذا العالم وبدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا في مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن غواشيها موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة **فصل** في التعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوري المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرفة اولا الا في ذلك الروح الذي قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودردها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة فوق الجوان نوا جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي بالشرائين وجزء هو اكثف اجزائه شبه كالمشيمة والورك وما بين الطف لطيفه واكثف كثيفه وسائط مناسبة قد تنضد بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير المحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثال الروح الغريزي مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الدم

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمانة العضلية من غير عكس وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان يتصور التضاد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان في جسمانياته جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى الجسماني وجزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفه واكثف كثيفه وسائط متناسقة متضدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكيمي وقد دلت الآثار على ان الطفها ذاتا ابينها تفعيلا واكثفها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون اقسامه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وبين ذلك المتوسط ايضا متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين النفس والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والنجاسة واللطيفة ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب الفزع والسكينة والغم والحزن والمالنخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا من تعلقها له بكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وسائر الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة سائر الاعضاء ووجهها هو القلب والدماغ وعند الاكثر من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه اخر ملة في البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح الغريزي الحادث وايضا الحركات الفكرية تسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية وايضا ان اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ والكبد وبسائر الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدء لا من الآخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول لمانع ان يمنع كون منبت الآلة واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا للآلة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الآلة الى العضو المفيد تم مباحث قبل الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه

وان بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول **فصل** في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية وبيان الداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة ومعاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه ينشعب الى حروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان لتنفسه المضطر اليه في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا تثبت ولا تدوم عنده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في صلاحية امر الاعلام فهي الاشارة الا انه اول منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعى بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة المنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات الاخرى فانا غذيتها طبيعية او قريبة منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والثقب والكهوف لحاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب دوية واعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج اليه الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك وفي ذلك اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى وخصوصا الطير في صنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بناية البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال مترا صة شبيهة بشكل صاحب البيت فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان يتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما او يقع لها الفرج واختلاف الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور هذه الصنعة العجيبة مثل عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها واكثر فائدة تلك الصنائع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها وبقائها ووجودنا وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكسبه انما يرجع فائدته الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لشخصها والبقاء العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية تسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه دينا كذلك يعتقد وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على الاخر وركز في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص وكذا نشوه عند امه من اول صغره والفه بها صيرها اخرى الالفة يزجره عن الشهوة الى ابتيانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه بل ذلك ايضا بضرب من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى حجرها منذرة بالمطر فانها اما ان يتخيل ان ذلك موذيا ومطرا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضربه ويوذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

تصوره

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يغني عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهنالك التخلق باخلاق الله تعالى ففيه جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجالة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات افضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك فيكون للانسان اذن قوة يختص بالاراء الكلية وقوة اخرى يختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح وما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزوي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا احكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكاما قوة اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروي وينتج في الجزويات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد اوراى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما يتبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الالات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى الاعلى وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن له تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقد مر ايضا ان نسبة النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها وابن صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة

العقل

بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فبل ذلك لا ينقلبها في الوجود واستكمالها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادون
المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبي وترقيه الى كل مقام واستكمالها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه
الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل وكذلك نرى ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فاين مرتبة البشرية كما قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل **فصل** في ادوات النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرذائل اكثر الاختلاف الواقع في الصفات
الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلهما اعني الضعف والخسة وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود وان
شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة
فالنفس القوية تكاد لا تتناهى في الوافية بصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما مرّ من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس
الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها واولى
الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الادراكات و
التحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا
الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني
كما لاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب التجربة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول
لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار
اليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا
تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما
ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة
قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبيد الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم تتركها بل الشائق التارك
اسوء حالا وادنى درجة من الشائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة
وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته
البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون بقوله النفس المرتبطة
في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن المادیات
فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل
تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض غلب الباقي عليك فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من عذابه الا من اتى الله بقلب
سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي صلعم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان للانسان صورة ظاهرة
حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها في قبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة
والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة
التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها واحسنها ان يصير
بحيث يدرك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت
هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات ورأس الفضائل ووجوهها قال الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة
فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير
انقباضها وانبساطها على حسب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة الثانية منزلتها منزلة المنفذ والممضي
لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة ومثالهما الكلب والفرس للصياد ينبغي ان يكونا في الحركة
والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب
الشجاع فان مالت الى طرف الافراط تسمى تهورا وان مالت الى النقصان تسمى جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة
والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة و
الكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة
فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع
وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل
للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن ونقابة
الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل
من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر المنافق
برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الامور اوسطها
وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم
يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين
فبعد ما لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الآخر وقد يتفق
لوازمها اما ان كلا من شرف النفس وقوتها قد يزيد على الآخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به
وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة ويرى جودها في ذلك تمام
وموضعها جودها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية
الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن هو ان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف فلا يتفقان
في اللوازم فكذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا
له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات او فواتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها
الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة
لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لخستها في الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها
والكرم للقوة مع الشرف والسعة للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة
فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها
سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة
والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة
واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة الاول بنور الهداية
المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في عقل الآدمي البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فيغلب
عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته
في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي
به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو
اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسل في الشهوات
متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان بحزبه وصار في العاقبة
جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى النزول في البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت القوى سحرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدرى نفس باى ارض تموت **فصل في كيفية ارتقاء**
المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم كالانسان
مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هي انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي هي لا تقتضي
الوحدة والكثرة ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث
الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على
ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخص وانحاء الوجودات وليس كما زعمه الجمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها الشخصية وجود آخر
وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم
والكيف وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما راوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها
غير وجود الماهية ولم يفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة انحاء من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها
العقلية التجريدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال
التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا في اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما تحصل
بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود
ويتبدل الوجود الى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين
معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة
لهذه الصورة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالي
فهو وجود صوري غير مشروط [illegible] تلك المادة ولا الادراك الحسي الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على
الكثيرة واما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان
العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية
على وجه لا ينافي كثرتها في بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة في
الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبايع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية
مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس ساير
الطبايع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع آخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر
الموجودات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني
وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا مراتب متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى البعض
اى من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي تكون للنشأة الاولى من هذه النشآت الثلث اعني الطبيعية
والنفسية والعقلية لم يخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدأ طفوليته الى اوان اشده الصوري
انسان بشري طبيعي وهو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون اخروي نفساني وهو بحسبه انسان
نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت في المادة البدنية حسب
وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا من موضع الذوق موضع
الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو منها حيوان وان كان في
غاية النقص دون الذائقة فربما من دون النابتة كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانها اشد جمعية من هذا الوجود فيصير
الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب
وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك الاعضاء وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا
بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية [illegible] وهو الانسان الثالث هذا
اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما نقلناه

المشائين

المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات وقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في
العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا
ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكني اعني انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض
افاعيل الانسان السفلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي
فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا
من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم [illegible] انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الانسان
الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام يعني مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة
ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الآثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان ههنا مجموع النفس والبدن وهما مع
اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالاصل
وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع
الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي
ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة
الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الميتة (الجثة) خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردي يقع مدفوعا عن
فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية
كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وساير ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا تسري الحيوة الانسانية
فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه
الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها
وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم لكل ادراك بضرب من التجريد
وان تفاوتت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته
وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى
الاخرى ليس الا تبديل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس بان يسلب عنها بعض قواها
كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع ساير القوى معها الى انه كلما ارتفع الوجود
للشيء صار من الكثرة والتفرقة ابعد واقل واضعف والى الوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام
الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما
ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء
العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك
الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان لقوى هذا
الانسان محسوسات غير محسوسات قوى انسان العالم وليست تلك المحسوسات اجساما ولذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان
لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك
البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار
ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى
واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحواس
فاقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول حواس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى
وقال في موضع اخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اى ان فيها كلمات القوى اعني قوى البدن في النفس الانسانية
كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق واذا صارت النفس الهيولانية اى الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهو انسان

هناك لامحالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا اخر وبقيه على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعضها يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها ادون وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا حيوة ولا حركة ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذدة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا و للانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس لا تنخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي هيهنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها بان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان الاول كلمة الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول هيهنا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني

فصل في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان كل

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لا انها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المتعددة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن لانه لا بد لكل منها مما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس في غيرهما من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء [illegible] لقبولها [illegible] ثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالجنبة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيات النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة تعطي الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى الا انها لانها علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ورجع الى ما كنا فيه فنقول لما ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها في ان يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا بغيرها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها ليست في البدن انتهى واما الاشكال في ان المتبدلة الوجود كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني الذات نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا بين النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحد من القوى النازلة السفلية يحفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير نفس اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية وبطلانها بطلان القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع المدرك المدرك ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الامر اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصارت كاملة بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشاتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن مهية الى مهية اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات والمهية
واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما
زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعم وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث المهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في سرمدية الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض اسولته ما السبب في ان بعض قوى النفس يدرك و
بعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سأله قائلا لو انهم دلوني ثابت في سائر الحيوان والنبات
كانت المنة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او يتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات ولعل هناك شعورا ما بشرائط
بين الاظلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت فيما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فجاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بآلة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمانية يحتاج الى ضرب من التجريد حتى يصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل
الاشكال بان الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد ان تكون قوة حيوانية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار ليس انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر خيال بالفعل
عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل بتحول وتنقل في ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من القدماء
الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد
سئل عن اشياء اني قد تاملت هذه المسئلة فاستجدتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعله اقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع

يكون بالعدد ثم كيف بالعدد اذا كان استمراره في مقابلة النبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متجددا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة بقاء التشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي يتزايد على السواء فيصير كل واحد
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالتشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
للحيوان والنبات اصل غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالتشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل ازدحام حواليها العقل وفرغ اليها ونظر في اعطائها وجوب ان
ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على العجز عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما عنده حالة في مادتهما الجسمانية ثم
اذا تبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصل غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية
ماله صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعموميات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشاة الاخرة نشاة ادراكية علمية والنفوس العقلية قولها بادراك
العقليات والشيء لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتذوق واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما انه في هذا العالم لا يمكن وجود امر مجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات تلك العالم
مجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في اسهل غرض واسير غرض وهي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها
ولتهيئها باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في تجوهرها الا في امر خارج عن تجوهرها ووجودها غاية الخروج كالاقامة
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يتخير جوهر عقلي تعلق بجرمية مهاجرا عن عالم النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
ونسب ضعيفة مع ان عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالمالك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتب زماني بل
ترتب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان تكتسب علم

بعضها من بعض بانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذ له عليها اضافة المبدء لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشياء
المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته والمعقولات
البسيطة هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه
اذ هو مبدء لها والمثال في ذلك كما نقر كتابا ونسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم
ويمكنك تاديته على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا
بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى
كلامه ولقد كررنا الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكر ذلك الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفساني الا بان
المعقولات هيهنا مترتبة ترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها هيهنا مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي
ولم يتيسر له حقيقة معناه وانه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لان ذلك مدرك عزيز المنال ومرتقى صعب شريف
المنال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب
بالاشياء بناء على زعمه انها امور منفصلة عنه تعالى متباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تعالى فاذا لم يكن من اللوازم كان نحصلها
عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فجعل علمه تعالى اعراضا حالة في ذاته متعددا بان ذاته لا تنفعل منها و
لا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من
الزلات والقصورات انما نشات من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية
كاللغة ودقائق الحساب وفرائض المنطق وموسيقي وتفاصيل المعالجات في الطب فكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات والسموم
والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في
غمراتها ولهذا المناسب سقراط عن مبيعة عراض عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة راس
الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب
الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية
بعد ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي
دون المجذوبين اليه تعالى في اول الامر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة
الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى مع الاشتغال
بامور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض مراسلاته الى تلميذه التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من هذا
المعيد من هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر في مخالب الغير فما ادري كيف اتخلص
لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما الحظه من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة
والاهوال المتضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن ومض يحيى قلبي ويثبت قدمي اياه احمده على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر
انتهى اقول فرضنا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار ان الذي صنف في
العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات ليس الا لاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها باعثا لا حظ الحق
ومانعا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستمداد لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في مهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة
متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر
والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى
الاولى والزمان والحركة ثم الصورة الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه له كما

الذاته كمال وجوده فيكون كمال لذته بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا
وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات
فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم
والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية
اقوى من القوى الحسية ومدركاتها اقوى فلاجرم هي محصلة الحقيقة التي المدرك الملائم ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود
الذي هو اصل كل موجود وفياض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها
ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير موصل
الى الحقيقة التي الملائم والمدركات هي من باب الماكولات والملموسات والروايح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات
القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما
لذيذا للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتمانع
لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الصحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات
فان الصور العقلية اذا اعقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل
وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه يرى تلك البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الاول
فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء وما تكل الالسن عن وصفه فوصول الالتذاذ
الى هذا المستلذ العقلي اشد واوغل اذ لا وصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدء الاول بذاته و
بلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة
الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا نتصور
من ذوات المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وحيثية ومعناه غير حقيقة وجوده و
هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشاة الاولى منشأ الحصول في العقبى لما ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات
اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس انما توصل اليها باكتساب
العلم بحقايقها حتى يصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق فاذا زال المانع الخارجي
بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة باللذة العقلية
سببا للوصول اليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة
فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف
حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و
الاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها حية انما الحيوة لها بسبب
آخر يطرء عليها يبتهج بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له ولغيره كذلك واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس
يمتنع ان يكون وجوده بعينه حيوته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء
حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثية كما هو طريقنا في باب الوجود
وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتاخر
الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام هيهنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران
والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتعذر تعلق
الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لانه

حضورنا لذاتهم واوكد واكثر اخلوا لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابله مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والعقل منا مشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك ادراكا لذاذة عقلية فكان الالتذاذ
بحبوتنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفنا ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي لخلوصه عن شوب
العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال الحجاب بها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال ودوح الوصال فاذا انقطع عنه شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة
المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة في
الحجاب اعني الداخلي والخارجي يرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس وهيولانيتها وتوغلها في البدن واتحادها به فيحجزها من القوة الى
الفعل تصيرها وانها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة مصقولة
فيحجزها عن ذلك البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة بيتهم تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة ويتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما فالحواس ناقصة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤتلفة
والنغمات المطربة وللخيال نحو المستحسنات وهي اما مثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بصدور افعال شائقة اليها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان التوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي ولكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تذعنها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها وتنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأمر وتنزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب الانفعال لكل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره بتأييد من الله
وملكوته وتارة يتسلط البدن ويقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات للحيوانية فاذا تكرر تسليطها انفعلت
عن انفعالات قوية وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده
وكف اذاه واذا تكرر رفعها الى استعلائها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات

والاوساط

والاوساط بخلافها فانها في حكم اللامؤثر فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء
لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها واما هيئة الاذعانية كانها
غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصور للمعقولات
والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا نقاس هذه اللذات الى ما بنا من الحسيات
اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف
التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم
والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة
في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج
من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني
وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف
ادراك النفس لها اما لغمورها في البدن واما الضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا
فهي اقوياء الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من ضعف
التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا ادق
فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في هذه الاخرة كما ان هذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا
العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية لتكون مصروفة الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان تتخيل الصور
الموعودة فتنجر الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة
والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين
المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها
ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في خلوتنا الدنيا وآنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله العظمى
وكيفية ترتيب الوجود منه على ابلغ نظام واحسن ترتيب على اتقان ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على
ان نيل من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه
وابلغه كما وضع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب
لا على وجه التوصية والتحديد ان يكتسب ههنا العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به ويخصه ويعرف ان علمه بجميع الاشياء على وجه
لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات
بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها
زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة
في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته
الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته
العلمية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول
الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبائع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان
ثم الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا
جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة
الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما وكيفا كانت
سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا بعض الافهام الذكية عن
دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة

بقدر

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها ونسبتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والبراءة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب لذة حقيقية والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضربا اخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود الى شرحه **فصل في** الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الجوهرية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمال ولا محبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذ اشقوا نوع اخر من الشقاوة كما ان لهم اذ سعدوا نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية والفريق الاخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشاة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين بانتكاس وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والآلات اللذتها عقارب الهيئات السوء وحيوانها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد ناديها منادي الحق فغفلت وغوت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الآلام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت به خطيئاته فهم في الدرك الاسفل من النار مقاعدون فلا شك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب وفي الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كالكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية فحبسوا في سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب بما الموا النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك اراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس انواع الاشرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الاراء والعقائد لا كلها مولمة للنفوس معذبة للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيرانات ملتهبة في نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة في قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها عليهم موصدة في عمد ممددة لانها مع كونها في نفسها قبيحة مولمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسيأتي شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى ان هذه

الهيئات

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت منعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بفضائحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الاخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتاذى النفس عند رفع الحجاب في الموت اذى عظيما وعذابا شديدا لمن به آفة مولمة ومرض اليم ولم يشغله شاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحق به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها الشة وتشبه ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوق النفس البهائم تارك الجهد فيه لتكسب العقل بالفعل اكتسابا ما فتقدت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحود فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ ليس لها غير مفقد وعليه دهنا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن غاياتها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمناف من تفريق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لا هله في الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التي يحس المدركين ويستهزئون بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلائقها **فصل في** سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا ينجلي لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويتشكل ويصيقل والثاني خبث جوهرها وتلبد ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم التي حصلت على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصدأ المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وتعدلت عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بتصحيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهم الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

بز

اى الاطلاع

حجب بر اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتاكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقايق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انقلابات اعجب مما ذكر في المرآة ويعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق ساير جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب الحايلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة يتجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السموات والارض بل يرى في ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك العالم والشهادة وهو محدود وانما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وتفس الطهارة والصفاء وليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم

فصل في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول للشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شانه ان يصير صورة له في وقت الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في علم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن نافعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متاخرة عنه مرتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخروية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعث منها الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الاشياء هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال المولى حين

على

على ع مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلا بد في وجوده الابتدائي ووجوده الانتهائي فمنه تتنزل الموجودات في الابتداء واليه تصعد الايات في الانتهاء على هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحدته فسعتها وجمعيتها انموذج لسعته وجمعيته فانما هي وسايط صدور الاشياء عن الحق ووسائل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر فيه الان الا من حيث كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل وكلما خرج من حدود القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير عقلي كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة الى الفعل ويجعله عقلا بالفعل فينقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي ومن سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام ولا قوة في جسم لان شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب تصيره النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي فالجسم لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وجسم في مجاورها او محاذيها جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول تع فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة ربانية من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية والصور الالهية لانها علوم تفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان ابيها وانسبها في ان يعتني بتكميل النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روان بخش وفي كثير من الايات القرانية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء ع يحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى وقوله قال انبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالات النفس العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصلت في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر الادراك والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية والاشياء مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوء

بعد

عليها وعلى عدمه منه الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية
بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ورقائقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد
فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورته
العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث
يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم المعنى
الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات
عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة صارت النفس عقلا بصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مر من
طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل
الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره
يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الايات نداؤه ينتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين
كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداؤه ويعرف صوته
لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون وهو مع جميع الخلق وهم لا معه يا ما في وبا ما نرجانی
ازان شهانه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا به علة ما لیخولیا ینتفع بسماع صفیره بل الامراض المختلفة
والعلل المرضية كلها يزول بخواص جنحه وريشه الا مرض واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة
وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال وارتحال وله القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان
وهو مما لا لون له وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه يفهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقايق والاسرار وهو كرد المشرق
ولا يخ عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان العلوم والصنائع مستخرجة من صفيره
والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك
الاسم چون بدیک شبی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را كل من يعوذ بريشة من رياشه يجوز في النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا
من الغرق بل استعمال جميع الخلق باخاء كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بل بتاييد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان
السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق ان كانت
هيولانية محضة ولم تحدث فيه هيئة عقلية ولا علم اولي ففي بقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافرودیسی
وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الراي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس
السبعة وقد اشرنا الى ان النشاة الاخرة لو كانت منحصرة في النشاة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا
لان وجود الشيء في كل نشاة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشاة التعلقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان
صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان
وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة و
المبقية للصور بحسبه هنالك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة
في هذا العالم الا باسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن
ولو لم ترسخ فيها صفات بدنية ورذايل نفسانية حتى تكون متاذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها
الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة و
السعادة وقدر الوجود لديها ان حصل وكمال الذة وهذه النفس وجودها لها لا لشيء اخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر
وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او مشوش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول
الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التاكد
والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمية وتخيلية وبلغت اليه

وسمعت

وسمعت من اهل الترايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا
بهيجا وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسياتي بيان
ذلك على مسلك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفه
بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها
والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفس ابهارية لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم
الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية
والحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك
الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمها فان كان
اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة راى الجميل وتخيله فيتخيل انه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده الاخبار قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارن المزاج لجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا با
لبدن وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد
هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة
والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بآلة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من
جنسه وباتصاله بما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون
اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد
فيه بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ واثره في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم
الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب
النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد
عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس مثل
هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادني سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل
شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس ويكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع
الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا الانسان
منسلخا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب
او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات
لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع
بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا له اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل الجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته
سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلة لها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاهم اليه
عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء
الحقيقيين يتلذذون باتصال الذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي و
الاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس وشنع به
غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء
كما نشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدي
من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة
لحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والخارج هو سبب ما لعرض او سبب لسبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان بالقياس الى الانفس الخبيثة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتغمس في اللذة الحقيقية وتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت
لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلنا اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم وبجذو حذوهم وهي قاصرة
عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجداء بل باطلة في نفسها كما سبق وستعلم تحقيق القول ولباب الكلام فيما سيجئ عند تجريدنا البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ بعض الفلاسفة ونقله من بعض العلماء وهو
ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن واجود مما ذكر في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من
مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في
هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم غير مستنفر لاجل انقطاعه فلو
كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان لتذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في
الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد لدى
الخيال بحيث يرى واليه الاشارة بقوله ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم وفق
للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود لخصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه والحظ
من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد يتعين كونه طريقا في هذا
العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
عقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما
رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه
المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء
مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا بان
هذا حشر في الدنيا لا في النشاة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة
التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا
ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشاة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير
يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه
فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون ووجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل
الاعضاء بوجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطلية

الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه
اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف
يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله
افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون ووجه الاستدلال به ان الحب واقسامه من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير مدور
ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فبالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان
احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها
فرقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تثبت بها في الارض وكذا النوى فيها من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله
مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما
في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب
الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون ووجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم
ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويجبره ويبطل الخاصية ويصعد ما من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الاجزاء الرشية
المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض
الجرز فكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون ووجه الاستدلال
ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله
في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن
تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه نهاية فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات
النشاة الاخرة وحشر الاجساد ونشر الارواح والنفوس وفيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الآيات القرآنية عن
معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنافية لما هي اليها ولاجلها كما سنشير اليه ان ما قرره وصوره ليس من اثبات
النشاة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقات
الاجزاء المنبثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا وينضم بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة
للصورة السابقة المتعدمة فيعود الروح من عالم التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا
العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا
عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هناك والروح بالبدن الطبيعي ههنا لضعف
وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطبيعية والدهرية
هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية
وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة
او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع
حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليس عند الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة
شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب القلقلة والكلام واهل
المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية
وتخليصها عن هذا العالم دار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل الا

تجريد

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها ويدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه
الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلايق وهو مسمى بعالم
الغيب كما ان هذا عالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم ثم لما
كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك
متعصيا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وايضا لانهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تعالى وكاين من آية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن راينا كثيرا من المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجساد وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة
الآخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الآخرة ويتبرأ من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الآيات المنقولة ليس ما
فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي مبناها على ابطال الحكمة ونفي العلية والمعلول واعجب الامور ان هولاء القوم متى
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها
ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلنا الغرض الاصلي من الآيات المعادية بجملتها بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس
والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلي
ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فاذن نقول الآيات التي فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة انقص الى صورة اكمل ومن حال ادون الى
حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال ودين الهي فطري في التقرب الى
المبدء الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق ولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الآخرة
التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الآخرة ثم الى المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعني الابدان و
كذا غيره من الآيات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوار النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون
بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم يتصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها الامكنة لها الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

يعلمها اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها الامر خارجي فان هيهنا قواطع للطريق
وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الآيات التي
يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان
اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر واشكال
وصور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات
قابلية فالله تعالى نبه على ان شأنه الاصلي في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات و
الارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة
والنار والاجسام الموعودة في الآخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الآخرة انها في اي مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى
زمانها ووقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام
ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الآخرة وزمانها ليس من
جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فلها انشاء اقوى حاصل من الانشاء
ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الآيات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى فالغرض من هذه
الآيات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور ان ابداع الصور وانشائهما من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون
عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاليق والاحرى بمبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج
وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج فضله الخاص له هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب
مختلفات فان هذا شان القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا صح منه وجود الانسان
على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فليجز صدوره منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى على انك قد علمت
ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في
الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب
الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع
المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشأة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل
بالحركات من الاجساد والاستحالات في المواد لان الآخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب في الصدور عن المبدء
الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس
الى حدوثنا والا فتلك النشأة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا
الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الآخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه
الآيات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه لسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية
ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية
الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل
وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون
ساعة ولا يستاخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشأة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والآخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح فانما
هي نفخة واحدة فاذا هم بالساحرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد ان من الاوهام العامية والآراء الجاهلية
راي من ذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يحقق في شيء منهما المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من
الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتداد عليهم في الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما راه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول عن جالينوس في امر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه في امر النفس انها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا يعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين باذيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجزية او غير مجزية ثم حملوا الايات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الاخرة هو الذي كان مصدر الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن اداضي اوهام الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة الا بقطع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني اي عقلي فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى و العلامة الحلي والمحقق الطوسي الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و التناسخية الا ان الفرق بان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم في ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال للمجني في الشباب موقف في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت رايته بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا احد بشر وربما ينتهي في كلاميا الى حيث يتحد او يصير عقلا محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرانية **فصل في احتجاج المنكرين للمعاد** احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الاكل لم يكن الانسان الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا والجواب في الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء الخلق وهي الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات في الجانبين ذكرها يودي الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفي بالالزام والافحام

نكون

فكيف يتبين المرام ويتحقق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما زيل ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتاليف نوعي لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التاليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق التشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل لزوال النظم والتاليف المعتبر بعينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر بين الاجزاء الباقية عاد التشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتاخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهبت الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن متالف من عين مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولي الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له مخصصة لطبيعة الجنسية تخصيصا يميزه من بين سائر الانواع تميزا ذهنيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث انه مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكره وارد ههنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلة لتعلق النفس حين التفرق بالفعل لو بقيا مع عدم النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لابد ان يفيض عليها من المبدء الجواد نفس جديد وروح مستانف فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي للاجزاء الترابية متفرقة من بين سائر الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

نفس

فضلا عن الاثانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا ان لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس
بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة فلى ايها العاقل
المتامل اى تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او معمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من
الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتيازا لا يوجب اختصاصا لهذا الامر اصلا وليت شعرى عند انحلال التركيب وفساد القوى
البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التى منها ركب البدن وبعد تسليم وجود
الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا تعلق هذه النفس به دون نفس اخرى
والذى ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثانى دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس
حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة
كلها الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كساير نظايره من الفرائد الزاهرة التى يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها
ودونها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهرى
قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار

فصل في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول
ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير
والحيات والعقارب في غيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان يحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام
في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات المقام الثانى
ان تلك الامور الموعودة بها والموعد عليها في عالم الآخرة هى مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج
كما لا وجود عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التى تلدغها الا انها اكثرها اما بتالم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه
ويعرق وينزعج من مكانه ان عاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ يتيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ
والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى او يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال الدين يفعل افاعيل خيالية
وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهى موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب
في الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او يشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التى يراها
ويسر بها في نومه وهى حاصلة له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذى مال
اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم ويتبعه الغزالى على ما هو كما يظهر من كتبه ورسائله
وقد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهه باحد وجهين الاول ان
تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب اليه افلاطن
وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية
على هذا الوجه العقلى يختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة
وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون ذووا الالباب ولذلك ذكر الغزالى في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه
الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمجمود
على الصورة المشعوف بالتقليد لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون بعالم الصور
واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفى شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة
والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذى احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه من منتهى العلم
من امور يليق بالكرام الالهية انتهى كلامه والوجه الثانى ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمها من فنون السرور والآلام وهو المراد
من قول الغزالى في بيان المرتبة الثالثة انه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن

والعسل

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلى والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثل
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم بين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بان الحية يعضها الانولم بل الذى يلقاك منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى هو يفضى اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالام
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهى انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا
فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التى في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان
اليقينى بان هذه الصور التى اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهى في باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهى الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الاثر
عليه وهى على درجات بعضها صور عقلية هى جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هى جنة اصحاب اليمين واهل السلامة و
المسلمين او مولمة هى جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين والضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البالية كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين ويتبعهم آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هى صور عينية جوهرية
موجودة لا في هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس في
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشاة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهى اطوار طبيعية مادية ثم انشاناه خلقا
آخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشاة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بها نشاة اخرى
اعلى من نشاة اصل الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشاة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم فان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به الآية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما
اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهى ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التى يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منها بحيث لا يكون في موضوعات
الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منها وان شيئا منها لا يزاحم لشيء من هذا العالم في
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحارى واسعة وعمقا وزمانية مثل الذى يراه في يقظة هذا العالم وهى مع كونها
مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

ابى

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة والصور الواقعة
فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التاثير التذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد تاثيرا من موجودات هذا العالم فكيف من الصور
النامية والمرائية ونسبة النشأة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشاة النوم كما في قوله عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت
الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واثباتها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي
اللمي على النظم المنطقي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد
بعد الاستماع مجال للجحود والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع وسوء الفهم او لاعوجاج او مرض العناد والاستكبار
فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده انشاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشاة
القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما
يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب
عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الاجرام البخارية في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد
والزوال والانتقال حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك
الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة
عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس
من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة
عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة نظرية او ملكة ثابتة اغتنمت الفرصة ورجعت
الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع
اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا
ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه
الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك
تجمع حواس ... وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبحوله وقوته وبحسب حال رجوعها
من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ
اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا
نظر ولا تأمل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لقوة [illegible]
كما للمجانين والمرتاضين او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت
ملاقاتها للصور [illegible] منها اياها اقوى وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس
المستعلية من القيود الدنيوية النافضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا
الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم
الاخرة فهؤلاء يقوى على ضبط الجانبين وحفظ النشأتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فيقدر على ايجاد امور صورية ادراكية
يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين بشهود صور ذلك الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال
المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احتجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون
لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من
النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت عن حجاب البدن وتخلصت يصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة
اشد واقوى فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعت عن هذا
البدن اضطرارا او اختيارا ثم يعقبها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها واوضاعها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

قبيحة واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث
الارواح والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان
ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان
وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا
الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله قل من اهتدى اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين
والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتغيرات في الافعال
والاثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم
حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلائق وجل النفوس والارواح بل كلهم
الا عدة قليلة في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت
باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافروديسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد
المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها
والنار وقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب
بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة
الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة
القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك تجري عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة
برمتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عن بصيرة
عن ابديتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما مستقرة زاهرة
في عليين او مظلمة ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وجهتيها وابديتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتقائها
واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تع فكانت
طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد
جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم
يشتغلوا ايام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية
نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال و
العوام وارباب الحرف والصنائع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتحققوا هذا
يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود
وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصال كثيرة محمودة في هذا الباب واما ما ارتاب به محققو المليين وافاضل المسلمين فهو
ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا
يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها تقوم مقامها يحشرون ويثابون او
يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الرأي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم
وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على
الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره في
التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران من الايات ما تدل

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كلّ آتيه يوم القيمة فردًا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى
كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم ع رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من
الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع
سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان
وقد جلّ كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة من
الكتب الالهية منقولًا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون متأخري
المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون عنه ابدًا واما
الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلّت آثامهم ونقصت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم
الموج الى موضع ينادون خصومهم منه يسألونهم الاحضاء على القصاص لينجوا من الشرور الاسادية فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل
ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه
المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار على انه يصفه بما يدل على التهاب النيران
كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاد الفلاسفة النفس اذا سلكت علوًا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغًا تامًا
ووقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوًا اسلكت بلا هو
سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما
بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة
للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما
متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان
التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارًا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها
ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل
كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام
بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها لا ابصار ولا ادراك ذاتي لها
وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل
العاقل وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه آخر في الموافقة
ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا
فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما ينوط بذلك من احوال
الاخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينًا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الاخرة ومقاماتها وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد
او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات تقدم بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها وجمعها لئلا يذهل
عنها ويقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء
هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا
يحاذي بها امر في الخارج بل الحق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح
العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتًا متغايران
مفهومًا واسمًا واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها و
اشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جزء لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و
بمصنف عرضي او مشخص زائد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر
الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات متخالفة
بحسب الذات لاختلافها جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري
يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل
موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على التفصيل
بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته
وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق
في الانسان هو اصل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في تعريفه الحدي وانما
دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها
بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجًا ولا ذهنًا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود
غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها
وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في
الموجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان
تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم
التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود وانه هي وسر هذا القول يفهم ههنا ايضا من الموضع الذي
يكون الحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم
بما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية
وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك الكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخر ويلزمه يترتب على
الاخر الاشرف ويلزمه على وجه الطف وابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني
على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة
كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود
عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة
غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعًا للاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق ساحته عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع
وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان
تجردًا وتجوهرًا واشتد قوة وكمالًا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي ذاته
هيئة الوجود كله فيصير كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدًا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله ومنخرطة في سلكه وسائرة من جوهره وما يتبين من ذلك ان المدرك لجميع الادراكات الحسية

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفود نورها المنتشرة في الاطراف والاكناف فذاتها تطور بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت الى الاشباح المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة فمن هذا الاصل تبين ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع مهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث المهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين المهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض بكل من هذه الامور محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مر الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق ونحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية هي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدئها الحس المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تشتهيه ... ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل هي في الجنة الاشهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما تشتهيه انفسكم وقوله فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التي ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحاري المقادير الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنان والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم ولا البرزخ كما سلمه ... وليس كذلك بل عالم آخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور تكون الصور والاجسام التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتأكد الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتاكدت فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمائم الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشات مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في نحو وجوده الى ان يحصل له كون آخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع اخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشات الثلثة ترتيبها في الرجوع والصعود الى الله تعالى على عكس ترتيبها في الابتداء والنزول عنه تعالى لكن على نحو اخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على اخر حدوثه الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت في شريعتنا الحقة لافراد الناس كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة وكذا ارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة وهذا الخبر وامثاله يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية يتوجه نحو الاخرة على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيبتدئ بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري اذ نسبة الدنيا الى الاخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال الضعفة ونقصهم الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى لصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لحدر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى الله ولم يستحق مقام العبدية فالموت اول منازل الاخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يرتقى سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين

فصل فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن اخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد صح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كلما اكتسبته او فعلته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وكلما فى الكون من الجواهر الطبيعية وابدانها ابناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصيته نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة حتى الجماد والنبات الى الدار الاخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى حشر جميع الارض بارزة ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده

فصل فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبهة والشكوك ولا باس بذكرهما على التفصيل والاشارة الى دفعهما منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان اخر فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا واندفاعه ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى منه صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان

فالاعتقاد

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى فيه محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشبيه البنية كما ورد فى الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير متناه فلا يفى مقدار الارض ولا يسع لان تحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن في تشخصه وان المعتبر فى الشخص المحشور جسمية ما اى جسمية كانت وان البدن الاخروى ينشا من النفس بحسب صفاتها الا ان النفس بحسب هيأتها واستعداداتها كما فى الابتداء ثم ان تجيب ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة محضة لا مقدار لها فى نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهى فى نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها فى ان يكون ابداننا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة فى سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفى اى جهة من جهات العالم حصولهما فان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون فى اللامكان مكان وفى اللاجهة جهة وان كان فى داخل السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافى قوله تعالى جنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر فى الاصول التى بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها البتة وسعهم التفصى عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السموات على قدر سعة بينها الجنة وليتهم قنعوا ابدا بالعجايز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا ان يقولوا لا ندرى الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما راينا منهم يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون فى الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات وليس غرضهم فى العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الفتن والمصائب انهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل فى اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملحدة حد كفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهو سائقهم الشيخونة بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما فى كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام فى كثير من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين فى خلقها وذم المعرضين عن آياتها لقوله الذين يتفكرون فى خلق السموات الاية وقوله وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثل المشكلات عن الدين وقعوا فى العجز كالحمار فى الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه

كشف مقال لدفع اشكال ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسمانى واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما فى الشريعة الحقة التى اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمبانى المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما والزام كونهما فى جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفى زمان من الازمنة المضبوطة واستيجاب كونهما داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المتادنيات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادتها ونسخ صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حجكم هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدمة الاساس منحسمة الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما يقتضى الاشارة اليه ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شئ من جوهره وما هذا شانه لا يكون فى مكان كالبدن المجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشئ اما

بنفسه بحسب نسبته واضافته الى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه والا لم يوجد بتمامها ولا في داخله ايضا ما يكون معزولا عن جميعه اذا اخذ من هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل والمغالطة نشأت من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار الاخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر والذات للاخر غير منسلك معه في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فح طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثاني الا ان يراد بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشآت متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما اولا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقتديهم ولو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما في سلك واحد الا بان يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر في الوجود مما يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريعة ان الله سبحانه رب العالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشأة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشأة داثرة بايدة اهلها هالكة الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله تع ومخاطبة سيد الرسل صلعم معه تع ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تع وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان نشأة الاخرة غير نشأة الدنيا وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار لان الدنيا انما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها ولاجماع العقلاء على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم في النسك والعبادات طلب قضاء شهوة البطن والفرج في الاخرة على وجه الدوام فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و سلك مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين في حل هذا الاشكال شيء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهنا عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره بعض الاعلام في رسالة الفها في تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولي وهو تعلقها بالروح البخاري وثانيهما ثانوي وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوي من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعيينا ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخاري مرة اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لتلك الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشأه المناسبة التامة والاستعداد الكامل للمادة المخصص لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد الا لهذه المادة الواحدة بالقياس الى النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص او تعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشأ حدوث النفس وما يجري مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقي من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الصورية الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكمي يعلم ان الجسم الذي تتعلق به النفس سيما الناطقة التي هي اخرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية في سلسلة

العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية وروح بخاري شبيه بالجرم السماوي وان التعلقات الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية او ترغيبية تدعوه الى التوجه والالتفات نحو شيء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعمات التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة رآها او فائدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجري في الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة الشبه بالجوهر النفساني دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصائن للجوهر الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسي والطائر الملكوتي فاذا تمزق هذه الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار طائرها السماوي وخلص من هذا المضيق فاي تعلق بقي له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واي تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض جميع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية والرمادية والاضافة الى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق تفضيح ان الشيخ الغزالي قد صرح في كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا صغيرا او جنينا في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضا كذلك والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا ان الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صارت مرة اخرى متعلقا ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا واعادة لا تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسماني بانه عود الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر ان الشخص الثاني في الاول عين الاول وفي الثاني غيره اذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال في موضع اخر بهذه العبارة ان الروح بعثا الى بدن اخر غير الاول ولا يشاركه في شيء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة في الاسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا او حشرا وقال في موضع اخر اعلم ان من يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى الجسد ليس يقوم على استحالته برهان يقيني وكلما ذكره الاوائل في الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس مبرهنا ان افضل متأخري الفلاسفة ابا علي بن سينا قد اثبت ذلك في كتاب النجاة والشفا قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكي لي عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال ان لا مجازفة في الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك في هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا عنده لما وصف قائله بانه لا يجازف بل باي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل انه ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية والا فقد ذكر في مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول ما ذكره في استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا او استعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى تختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور ولحقت كل واحدة منهما نفس وليس اختصاصها بالحلول فيه فان النفس لا تحل في الجسد حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف واحد المستعدين باختصاص احد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض اليه نفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض ولتفسير هذا الكلام عرض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله ممن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا كون بعض اجرام السماء موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجرم النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه وعند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه والزمناه عليه فذلك حديث اخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج يمكن الذهول عنه لاكثر العقلاء واما ما نقضى به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند التامل فانا لو اتفقنا بالقوانين العقلية نعلم ان المادة لا تنتهيا ولا تستعد لفيضان صورة الا عند تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدود الا من سلك منهجنا وذهب طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث وجزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة فان ذلك الغرض اما كان ايصال الم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فان اكل الطعام وان كان احسن الدنيا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذ الجايع وكذا ساير اللذات الحسية فان العلماء والاطباء بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه النشأة الى نشأة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي ما كسبته واكتسبته ايدي النفوس ارادة او عادة فلحقته اللوازم والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب يضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوي اغراض وحاجات فيفعلون من افعال اصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا للكرامة وتخلصا من الدنائة ويعذبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المرضى امر بالاحتماء وتناول الدواء ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من طاعة المريض وتعصيته فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال نوعان مختلفان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما بالاخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على حد الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مما هاهنا على ترك هذه اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها آلاما ومؤذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد في الدنيا ويحصل هيهنا قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات ابتغاء مرضات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص الى الكمال وبرز من الاغشية والقشور والاجداث والقبور وحصل له ما في الصدور كان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه متمثلا بين يديه بل ليس في القيمة للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومناها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما وان كا

امورا زايلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والعضبية والعقايد الوهمية الشيطانية فاتتها وانفسخت صورتها واضمحلت مادتها وبقيت الحسرة والندامة والغصة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة في جنب الاخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الاخرة عند صباح القيمة بعد غروبها في افق الاجسام الكائنة في ليل الدنيا فيحصل لهم من التوحش والاضطراب مثل ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف وتفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في باب كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك روح المعنى وحقيقة الامر فالمحسوس محاك لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال المحسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الاخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف نشأة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع الحقة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات ردع وتقريع ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرفها الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلافي العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل الجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتاكيدات لما ذكرنا اقول منشأ ذلك انه عجز عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدأ الظاهرة في التشبيه والتجسيم فانه لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعم يلزم ان يكون هادي الخلايق والداعي لهم الى الحق مضلا لهم ومغريا الاكاذيب في الاخلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القران فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القران يشتمل على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل المنافع الاخروية يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القران لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقايق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقايق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره ولا جميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من اسباب سماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة ودهور كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الاسباب الفاعلية لاجرم انكروا طريق الوجود والايجاد على نهج التحريك والاعداد للاستعداد ولو يعلموا الفرق بين الوجودين اللذين للانسان فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان نشأة الاخرة وايجاد الامور الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك والكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الاخروية لان الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا واهب الصور والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم والميزان والاشياء

تعاد

بقوله تعالى اءنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليماً لنبيه صلعم قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبّه تعالى عباده بان لا ازدحام بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد
الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانها ناشئة من تصورات نفسانية كالازدحام في الصور الموجودة في اذهاننا ههنا الا ان لها نحواً آخر من
الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة
المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها وليس يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيمة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم
البشري فلا يمكن ان يحيط بها انسان مادام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها
على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه على موجبه فان امر الساعة اذا كان
خارجاً عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالاً عن الزمان المخصوص استحال الجواب للسائل عنه
الا بشيء مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان
يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها
عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلابد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك
قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيمة من داخل حجب السموات
والارض ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا
ومشيمة البدن لم تصل الى فضاء الآخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه
الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا
تقوم له القيمة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في
سلوكه هذه الحجب وتجلى حضرة العندية صار سر القيمة عنده علانية وعلمه عيناً **فصل** في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران قد علمنا ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارق
البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعم جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنية من حيث صورة
وهيأة هيكلية باقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية
باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن
المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان
فتتخيل في انها مفارقة عن الدنيا وتتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذي مات على صورته وتجد بدنها في القبر وتدرك الالام الواصلة
اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخيل الموائد الشرعية على صورة
ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال صلعم
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة
عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان
في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيمة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة
الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وادراكه كادراك
النائم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت
ساكناً او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تفرق اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه و
يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض حصول
تلك الصور الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان
البدن بعينه باقياً ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته وسعة القبر وضيقه يعنيان لا
الصدر وضيقه **فصل** في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بانواع

الموذيات

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان تسمى عنها لحظة
الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة
الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقياً وان كان سعيداً كان بخلافه **فصل** في الامر الباقي من الانسان
قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن بقي لها من البدن امر ضعيف الوجود وقد وقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف
العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال
ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابتة من الانسان وقال المتكلمون
انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها آخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في
الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة وبيان ذلك ان شيئاً من اشياء الدنيا وموادها
وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الآخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر
الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبائع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولاً ثم الذوقية
ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يتغذى وهي القوة الغاذية
ثم من بعد تلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس
بها الروائح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة الشوقية التي بها
يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي الى قوة من شأنها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجة بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة
عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجة التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة
عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من
الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها نشأة الآخرة لانها صورة الصور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة
الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شأنها ان يكون برزخاً متوسطاً جامعاً
بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة **فصل** في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجوداً
فهي اسرع قبولاً للصورة وايضاً كل هيولى هي ابسط جوهراً واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما سبق من ان التركيب بين المادة
وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلابد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى
ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالاً واحسن قبولاً من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ
والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلاناً صار اسرع انفعالاً واسهل قبولاً لما يقبله وجميع مقبولاته
اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروائح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن
وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية وقرباً من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى
تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلها الثلثة من الكيفيات والطعوم والروائح والالوان
على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا ايضاً مما يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون
اعمال رويتهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال
اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة في النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والتخيلات
والمعقولات عند تكونها في مراتب نوازل الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم
بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها
ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان
الصور الفائضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند
تأكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا ازيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها الى استئناف تأثير من سبب خارجي وصور للمادة بها

لنرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي ذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار الى سبب منفصل والبه اشير بقوله تع لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تع الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم **فصل** في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الانغمار قادما الى الله تع متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا حرا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تع ومن كره لقاء الله كره الله لقائه **فصل** في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة لبعثها الله يوم الاخرة بصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا فحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاداء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي منبعثة مهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الاخروية بهيئاتها واشكالها تحكي قوالب للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تع واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة تحسن عندها القردة والخنازير **تبصرة اخروية** ان في داخل بدن كل انسان ومكمن جوهره حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب ليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورث وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تع واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من افواج الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين **تذكرة توضيحية** ان اجناس العوالم والنشآت ثلثة اعلاها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الاولى بائدة داثرة متبدلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي ماوى للكمل ومرجع الكاملين ومقام المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداء الطبع ومشعر التخيل

ومبداء النفس ومشعر التعقل ومبداء العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي بالقوة في نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكماله ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها في كل من نشآتها الثلث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال مثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والالة ولكن لم يتعلم بعد والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لاجل المانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجب الخارجية فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الالات للحواس والكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان ماله الى عالمه واحكام نشأته ولوازمها فمن غلبت عليه نشأة الحس الاستكمال بالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد وفاته في غصة شديدة ووهن عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحس ويزول بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كان لكن احتاج الى معدوم محبة مفرطة وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا وحيث لم يكن المحبوب اثر ولا المطلوب خبر فهو في هذه الحالة في غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها الا انهم ما داموا في الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان المحبوبات لهم حقيقة فياكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي الحب للدنيا والمحسوسات المادية محرقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار وهو الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وشربها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم والامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فماله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فماله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصا عن اغراض النفس والهوى عن مشتهيات الدنيا فارغا عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تع وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدأ الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تع يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والاخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني او الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير سببا للعمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العقلي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية **فصل** في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون الذي كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها ونحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن فيلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مختصة خارجية ومادة مختصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده لم يكن ذلك بل نعموه بالحيوان النفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة انحاء اخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة

وبعضها بعد هذه النشاة اما التى فى هذه النشاة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التى تقع من بعضها
الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التى قبل هذه النشاة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها
قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودى بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التى بعدها فبعضها
جسمية حيوانية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهانى ان للانسان
انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله الشيخ محى الدين الاعرابى فى الباب الرابع والثمانين وماتين اعلم ان الروح الانسانى
اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كانت فى الدنيا او فى البرزخ او فى الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التى اخذ عليه فيها
الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها فى رابع شهر من تكون صورة جسده
فى بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة
جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبى او ولى ثم يحشر بعد
السؤال الى صورة اخرى فى البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت فى ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من
تلك الصورة ويحشر الى الصورة التى كان فارقها فى الدنيا ان كان بقى عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر فى الصورة التى
يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التى يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤولون فاذا
دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية وبودروا حشروا فى صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا فى صورة تصلح للجنة وفى كل
صورة تنعدم صورته التى كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التى انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة وراى ما فيه من الصور
فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال فى الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهى فلا
يزال يحشر فى الصور دائما ياخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلى الذى يكون فى المستقبل لان تلك الصورة
هى كالاستعداد الخاص لذلك التجلى فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر فى كل نفس فى
صورة الحال التى انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك فى احوالك التى عنها تتصرف فى ظاهرك
وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها فى كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف
يقدم قيامته فى موطن التكليف الذى يؤل اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه هيهنا قبل الانتقال كما حرض الشرع عليه
فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عاينناه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلنا بطوله
لما فيهما من الفوايد النقلية وللاتفاق فى كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة فى البعض لان من عادة الصوفية
الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره فى كتبنا
الحكمية **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب فى دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور
المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية الغائبة كما انها مثالات دالات على الامور الروحانية القضائية التى
هى عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذى الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها
ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعا منازل ومراحل الى الله تعالى وهى ايضا صورة الاسماء
الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها الا باعتبار حقيقتها ووجودها الذى هو واحد محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهى انما نزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم نزلت الى عالم
الحيوة النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهى ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى
على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقى على عكس الترتيب النزولى
فصل فى ان للانسان حشرا كثيرا اكثره لا يحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجات ومراقى يرتقى
بها السالك اليه تعالى فلا بد ان يتنزل اولا فى عالم المحسوسات المادية ثم فى عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال المسماة
بالحس الخيالى ثم فى عالم الصور المفارقة المرئية بعين الخيال عقلا بالفعل وفى كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة فى اللطافة
والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

النهايات

النهايات الابعد طى درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الا بعد طى درجات عالم البدايات كلها وهو عالم
المحسوسات المادية فجميع العوالم ودرجاتها هى منازل السائرين الى الله تعالى ففى كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه
وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى بل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذى اقمناه على ان لا ساكن
فى هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانسانى المتحرك فى ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا الى اول مراتب
المحسوسات ثم يرتقى قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل
نشاته ولم يتجبر بالحسنة سيئة الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا
الذى ذكرت ينافى معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور فى الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب ذاتها
من عالم القدس والطهارة والذى كلامنا فيه هو ابتداء نشاة البدن ووقوع النفس فيها فهى فطرة البدن الذى حصل من الاجسام الحسية
المادية التى وجودها اخس الموجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد فى الحديث النبوى انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها
وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والاخر ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث
واعلم يا حبيبى انه كما لا بد من ورودك الى هذا العالم الحسى فلا بد لك فى الخلاص عنه وعن علايقه من معرفة الامور المحسوسة لان المهاجرة عنها
انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة التقدم
والعلو والدناءة والشرف والاولوية والاخروية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الاخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الاخر فمن لم يعرف
الدنيا وخستها لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا الوجه لم يزل اعتنى الحكماء بالبحث
عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا
تذكرون **فصل** فى تذكرة ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شىء جوهرى حركة جبلية نحو الاخرة
ودنوا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون
والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى الى اخر نشاته الطبيعية ثم منها الى اخر نشاته النفسانية وهلم
الى اخر نشاته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افتقرت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشاة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية
والآلات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس فى السفر الى الله تعالى فى بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشاة وعبرت
هذه المرحلة عبرت منها واخذت فى تحصيل نشاة ثانية ودخلت فى منزل اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج فى تكميل ذاتها وتعمير
باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت فى قوة جوهرها المعنوى واشتدت نقصت فى صورتها الظاهرية وضعف
وجودها الحسى فاذا انتهت بسيرها الذاتى وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الاخرة عرض لها الموت عن هذه النشاة والولادة فى
النشاة الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هى النشاة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية فى مبدء
تكونها كالجنين فى بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يترقى الجنين فى بطن امه والموت سواء كان طبيعيا
او اراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعى لشىء يكون جزوا وتماما
له وكل ما هو خير وتمام لشىء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس واما الفساد والهلاك الذى يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا
بالذات كسائر الشرور الواقعة فى هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضى غاية ما هو الاشرف
الافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا فى البدن من حيث هو بدن
طبيعى لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهذيته وتشخصه بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المتعينة واتحاد الناقص
بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له انية وحقيقة الا العناصر والاجزاء المتداعية للافتراق فهى
بما لها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هى فى نفسها مضمحلة مقهورة تحت تهلكة
وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرفة فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس فى القوة
والحيوة والكمال امعن البدن فى الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

شاهدنا الاجسام الطبيعية الارضية نجد جسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان
بحسب تفاوت نفوسها وارواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيدك جبل انية البدن اندكاكا
وتجليه لها انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم بعدما قويت لها جهة الروحانية والملكوتية واضمحلت
منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتي الميزان رجحان احديهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي ذكرناه غير
منقوض بالفلك وما فيه كالات الافلاك والكواكب وخصائصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان امتناعها
عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج ووقوع دائرة وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها
ولا لاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ لا طبيعة اخرى لها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا
بما هي جسم وقد علمت الفرق بينهما امر اذ هي اضعف الاجسام بل الفلك كله نفس الا امر اشبهها بالهيولى الاولى وارفع منها قليلا لتمكن
في قبول الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وجودها حيوة
ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل
في جبلتها كراهة الفناء والعدم وقد علمت مما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة
لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها لابد ان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت
ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها وجودا
اخرويا باقيا ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشأة الطبيعية لم يستحيل فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز
في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما قالت الحكماء الالهيون
عقد وحل ولك ان تقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا
الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاجتناب عن دار الظلمات
والحجب الجسمانية فان التجرد عن الحجاب والظلمة والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله
وكثافته وخلاصها عن اجده وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي
فهو ان اول نشأة النفس هي هذه النشأة الطبيعية ولها الغلبة البدنية على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة
البدنية ويؤثرها كلما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا انها لم تنفض بتفرق الاتصال والاحتراق
بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذواتا عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى تعلقية فتوحشها من الموت البدني
وكراهتها انما يكون لحسنه لها من النشأة الطبيعية وهي متفاوتة بحسب الانغمار في البدن والانكباب فيه على انا لا نسلم الكراهة عند الموت
الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية وانما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله
واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الذي فيه الشوق الى الله ومجاورة مقربيه والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات و
مجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا كما يتوحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي و
الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته عن الافات العارضة لكي يحصل لها الاستكمالات العلمية
والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الم الاحساس في غرائز الحيوانات وغريزة لسماعها حماية الحيوانات
من الافات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها وكلائة اجسادها وصيانتها عما يضرها من الافات العارضة
لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جر منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالام والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها
واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها وتهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشأة كاملة اخروية وتعمير الباطن وذلك
بناء في المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها ولفوت الالام والاوجاع المودعة في الحيوانات كاطنة قوم من التناسخية من انها من باب العقوبة
لها بل لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرانية اعلم ان الممكنات
كامر على طبقات اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة
بها ضربا من التعلق وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الخيالية المتعلقة بالاجسام السفلية البخارية والدخانية والنارية
منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام
الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق
ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات ما هي المركبات ما
له علل اربع الفاعل والغاية والصورة والمادة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ مبدأ
حتى ينتهي الى مبدأ اول لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان ان باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك
ان غاية الشيء ما له ان يصل اليه الا لمانع خارجي وكلما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد
فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والغرايز طالبة اياه تعالى مشتاقة اليه متحركة نحوه انسيافا معنويا
وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مرتكزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة
عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فيزول العوايق والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود
الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية واتم وجودا واشرف مرتبة من ذلك
الجوهر وهكذا ننقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات
والرغبات وماوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلنورده في
دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة
اليه ولتوضيح ذلك نذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها
ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها
اتصال معنوي ولم تكن معضولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واخير منه البرهان الثاني ان قاعدة
الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر
الانيات المحضة والانوار الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها جنبة
عالية غير متناهية في الشدة وجنبة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال
يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش
فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى له ان يشاهد بذاته ذات الاول لكن لا على وجه
الاكتناه والالكان محيطا به قاهرا عليه هذا محال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات
اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة في ذاته تعالى فيتجلى بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته
فانية التجلي والمتجلي له كانها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلي الحق له اذ يمتنع ان يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة
العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه
وصورة ذات الحق ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء وجودي
الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست بامر مفارق
لذي الصورة ولا تفاوت بجهة فيها الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل
ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء
محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله
بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا بصورة زائدة عليها فاذا كانت ذواتها
عين علمه تعالى بالموجودات وعلم الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس
قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قيلما ذاتيا لا على وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير
المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين
ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدأها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت فيها
من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انفلت عن ذاتها واتحدت بالعقل
الذي هو كمالها المحشرة اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس
الكاملة محشورة اليه تعالى وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي اولا والنفوس الغير
المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم
انفسهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجردة وهي قوالب وحكايات
وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم الا
كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي
مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات واما بالوصول اليها ان تداركته العناية
الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او لمناسبة لقوة الشوق وضعف العايق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها
فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر
الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد
اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيأتها النفسانية واشخاص كل نوع منها
مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتشخصاتها واصلة الى مبدأ نوعها ورب
طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها
وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبدأها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية
الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب
شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان
النفس ليست لها نسبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس لمناسبة ان كان في غاية
الشرف فهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي
الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها واشباح
هوياتها الشخصية فهي بتشخصاتها محشورة كل طائفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة
فقط ولم يبلغ ان تتخيل وتحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها العقلي وتعدمت بتعدد الروابط الداخلة
فيها فاذا بطلت الروابط بينها رجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى
الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك
هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة فقط المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي
لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدته
التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم ساير القوى النفسانية لذات واحدة
فان وجودها وجود رابطي فانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما فينا فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة وللسمع هوية
اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس المدركة الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدل عليه غيرها فاذا
بل انها في القيمة وفي النشاة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما ساير قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها
فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لاجل تكثر اجسادها رجعت
الى مبدئها واصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى بمبدئها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه
تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية للحيوانات الدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها كاتحاد
المياه الواقعة في الكيزان والجرات اذا انكسرت الاوعية وصارت هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

وقياس

المتوكل دينونها انها
الشخصي وكثرة هويتها المتعددة
بتعددها احادها بل
صارت كلها موجودة بوجود
واحد متصلة بعقلها لانها
بمنزلة اشعة بنور واحد

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب
القوابل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله
اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور
العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا
ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال
كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت
صور الحروف مفصلة بعدما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف وذا دال وجيم في البسايط وهي ارواح البسايط وقيل هذا قام وهذا
زيد وهذا خرج وهذا عمرو فهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء واراد كان روح الكل كالقلم واليمين
الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا
زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح
في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد حجة يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه
وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير
او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك
الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة مدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل
الارواح قال تعالى الذي خلقك فسويك فعدلك وتمت النشاة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فنسبت
اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح
يتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المولدة عن الجسم الصقيل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا ههنا على طريقين
فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لانفسها كما لا يمتاز ماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت
طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيأت ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيأت اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور
تغيره عن حالته اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيأت المكتسبة
ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية
وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت
في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف في غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت
الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مخالفة لها
منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب فطرتها متقدمة على
الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيأتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة
لتكون مظهر الحقايقها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح
بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك
هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه
وذلك اعم من ان في هذه النشاة بحسب الفطرة الاصلية لهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشاة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس الادمية
من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فيحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمية وبالجملة هيأت الابدان تابعة لهيأت النفوس في كلتا
النشاتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي يبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت
انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشاتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة
بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح
الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان ايها متميزة الوجود بعد

مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لانفسها بل هي كمياه الاوعية اذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين اعني العقلية والخيالية لانهما مستقلتان في الوجود ليستا سارتين في الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجساد وتميزها فانهما بعد فناء هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات نعم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي وجودها الاجمالي في مبدء عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الالهي هناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي النطفة الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون حشرها ثم وفيما بها في القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصرة في حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب الربوبية معرفة فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي سلك النفس التي فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منها الى العالم العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم ان كل صورة طبيعية فهي في ذلك العالم في هذا العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وهواء ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانهما لا يخلوان ان يكونا حيين او ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان يكون في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى هي المراد بالنبات الاول ويستفاد من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان لصور هذه الاجسام الميتة ههنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا وحشرا في عالم وعودا الى النشأة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الغائصة عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن ساير النظار فكيف عن دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرها ذكرنا في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتاخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عينها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في التوالي العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها الوجوبي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او نقص في نفس الامر لانها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي ثبوتها

اعلم

اعدام خارجية وهي الحرية بان يسمى بما سوى الله ولا في شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني واخر الدرجات الوجودية نقصانا وقصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها مزجت حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة وقسطا من النور لتتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقيود الدائرة فاول كسوة صورة البستها الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد ثم المواتية لها ما يقوّيها ويبعدها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد في الاعظام والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها بتوليد امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بشدة الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كلها قابلة للحيوة الاشرف والكمال الارفع ما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتقيد بجوهرية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزل المتفاسد المتعاند استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة منعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانفصام فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الكمال متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله وهو تمثال منه اكرم وكلمة اتم واسم اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يتقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما تنبعث اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هي متعلقة به قائمة به فاذا تحقق هذه الاصول والمباني ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليس بعينها العقل الفعال بلا واسطة كما هو راي اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر ان الادنى لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اولها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدنائة والعلو والسفل ومعاد الخلايق في الاخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومتى انقلبت صورة شيء في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى بعض طبقات الجحيم

وابوابها منه الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية في الاخرة وللصورة النفسانية صورة عقلية في عالم اخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخرين مشتمل على تفاوت كثير بين الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وربما لعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية وبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها وان كان هيولى شريفة جدا لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من راه يكثر منه تعجبه لا سيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم الحسي السفلي فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي راها في هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل وجوه نفيسة ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء مملية عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم حريص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العالم بالعلم المحيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت لصورته غير صورته الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها سهوية في هذا الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين محسوس كل طبيعة ومتخيلة ومعقولة علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية لما كان كذلك الامر على عكس ذلك يعود في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي صلى الله عليه وآله صورة جبرئيل والملائكة عليهم السلام في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الان ايضا متصلة بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجسام لا يتبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي هي مقيدة بما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت اليه كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الاخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بالاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة باردة مع قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم ترياق الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة في معاد الهيولى والامور المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم ان ههنا من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل الحركة والهيولى القوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبائع

المسكة

المسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضربا من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان لكون ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان الافتراق قرارا والعدم وجودا والتجدد ثباتا والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدء مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية زينت لطوائف من الناس مبادئها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الدنية طاغوت يؤدي بصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت واضلاله والهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشاة الفانية فكلما امعنت هذه النشاة في الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا فيذهب به معنا في دوده العدم متقلبا في الدركات حتى يحله دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تاييد** لما حصلناه وتاكيد لما اصلناه من عود هذه الطبائع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند انشاء شيء من غير ان تفيض على ما دونها من الاشياء فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل افاضت على العقل وصورته على مثاله تعالى عن المثل والشبيه قبل ان تفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبة صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف اولا وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلاجرم صدر من الباري اولا ابنه العقل تاما كاملا ولما كان العقل ايضا تاما كاملا بعد الاول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز ايضا وقوفه عنده ان من غير ان يصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما استلات نورا وقوة وغيرهما من الفضائل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلا لا نفسا وهي بنفس هذا خلقت فلاجل هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صنوف الانواع وطبائع الجسمانيات كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور ايضا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبة لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شانها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شانهما الحدوث والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فسكر الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلا مجيبا لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى مقارها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والالام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس تعطف عليهما الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه تعالى ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لان تجذبها وتقبضها ايدي الرحمن كما قال والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض اشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اجتذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذ

وهي اشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للمطوي وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية
كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه تعـ والعقل الصرف
ما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعـ واعلم ان جميع ما في عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا
العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها في ذاتها الا عرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات
حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والانهار
والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم
هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الاخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وحيواناتها
واشجارها واحجارها وسائرها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللاخرة
اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان لكل حيوان حيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولانية من العناصر وغيرها صورا اخروية محسوسة
هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كانها قوة مع انها مخالفة المدركات كثيرة الصور وهذا
من العجائب التي يخص بدركها اولوا البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم
محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من انه لا صورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين في
الميمر التاسع من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار
لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة
تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر
الصور وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة
نفسا وهي الفاعل لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية
فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان كانت نارا حقيقية فلا محالة انها حيوة فحيوتها ارفع واشرف من حيوة
هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي الفائضة بالحيوة على هذه النار
وعلى هذه الصفة تكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي
تفيض على هذين اللذين هيهنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها
تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه
الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس
لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض
العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب
الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى
الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر لها في الاجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور نورها
وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذا ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا
وما يعطيها ارواحها فيها الالهية اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف
الحيوة التي في الاجسام كلها واذا اتفق على اي جسم كان امر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة
الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوته الذاتية لان لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية فتزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل
وزوال الصورة بزوال الروح كالميت حتف انفه مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم
ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا
وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة
هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حية

ذاتية

ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخر اخروي له وجود ادراكي غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر وروح
يدبره ونفس تتعلق به ويخرجه من القوة الى الفعل ويفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم
جسم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت
مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد
علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس او العاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها
ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله تعـ وان من شيء الا يسبح بحمده
وغير ذلك من الايات انما يدل على ان الاجسام كلها ذو حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على
انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا
عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزائلة الغير الباقية الا في آن لكن هيهنا دقيقة
اخرى يمكن ان يتمم ويتضح بها كلامه وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما
شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي تتوسطه تقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح ولعل المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه
الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب او الكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب
والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام ويقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار
في جميع الاجسام وحية بحيوة ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل **فصل** في معنى الساعة قال تعـ يسئلونك
عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية
بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت
قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي للساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل
المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون في
وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون للقائها ويرونها
كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا
مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون **فصل** في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الاية وسئل رسول الله صـ عن الصور فقال قرن من نور التقمه
اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وفتحها
بانفتاحها جمع الصورة والقراءة الاخيرة منقولة من الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور احدها انه آلة
اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وقعت
في الاية على سبيل التشبيه لهذا وقع في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا
نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو جمع الصورة مثل صور بجمع الصورة وثالثها ان
النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والحشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول للاية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا
يدل على ذلك كما مر قال وفي قوله تعـ ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبل الله
لا يكون الا احياء وافاضة للروح وانشاء الحيوة لكن انشاء الحيوة في نشاة عالية يلزمها الموت عن نشاة سافلة ففي النفخة الاولى موت الاجسام
وتجلي الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة
بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال الرحجية نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها ككون الحرارة والحمرة في الفحم والارواح كا
في الصور البرزخية كلها يكون الاشتعال والانارة في الحرارة ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال الهيئة السوادية البرودية
للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المنشئ للارواح في الصور نفخة ثانية تستنير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشاة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات او من اهل الارض قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اذ الفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصل في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولحامها عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة نفس الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتأمل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة الى حقيقتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمبادئها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين ليشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زائلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت او فناء او استحالة او انقلاب او صعق كما للارواح فكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وفناء ولغايته ايضا غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد الهي بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدأ واحد يتشعب منه كل مبدأ وتنبجس منه كل موثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا وتشخصا وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق تعالى ثم وجودها وانشاؤها مرة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشاة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القيامة في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات

والارض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلائق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال تدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم قيامة يبقى ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ومن لم يتيقن هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاصنام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبأ به اهل الانباء وعليهم السلام من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متبدلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون

فصل في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة وايها لا يحشر اعلم ان الارواح ما دامت ارواحا لا تنفك عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا وتدبيرا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المتشففة التي توجد هيهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كلامنا فيه من اجسام الآخرة وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها يشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا يخرج خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخرج ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء مدكدكة مهدمة وكواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم

فصل في حال اهل البصيرة هيهنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقائق له الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية الى نشأتهم الاخروية واذا تبدلت نشأتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تتبدل في حقهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان لها ايضا نشأتين نشأة الدنيا ونشأة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات هذه النشأة وحواس نشأة الاخرة تدرك بها محسوسات نشأة الاخرة والى هذا التبديل اشار تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال الله ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس ودار الطهارة ولما كان هيهنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يفلح لهم استحقاقا دخول دار السلام واستيهال الجوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب عقب الاية بقوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب

انا القادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والايمان والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول فى دار القدس وعالم الملكوت **فصل فى الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشأها حركة عرضية فى كيفية نفسانية لباعث دينى وهى المشى على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلى فى كل صلوة المشار اليه فى قوله قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى وقوله انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض فالاستقامة عليه والثبت فى المشى فيه هو الذى كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبلغ الصراط الذى يمشى عليها الموجودات ليس شىء منها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منها ينتهى الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هى المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط فى جهنم التى يقال لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور اليقين فى سلوك الانظار الدقيقة التى هى فى الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العملية فبتعديل القوى الثلث التى هى الشهوية والغضبية والفكرية فى اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط فى الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقى بين الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهى احد من السيف فاذن للصراط وجهان احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون والوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الاخرة وبقوله يقعون فى الجحيم ووجه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاحقيقيا الا ان ذلك منحصر فى نور العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هى امر عدمى وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآنى** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان الطريق الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد فى الخبران بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضىء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه ومشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ووقوع الشعاع ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذى اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر يدا وتعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس فى الايمان فرب ايمان رجل بالقياس الى ايمان رجل اخر اذا وزن معه وقيس اليه كان الاف الف مثله فى القوة النورية والرسوخ العلمى وعن الحسن الصراط مسيرة الاف سنة ادق من الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثانى الى السير فى الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكى فى كتاب قوت القلوب روى ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل الى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للكذب والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء يصير لهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاولهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا سبعة الاف سنة نزل قدم وتجرى ثم يجرها ثم تزل الاخرى فتدبرت فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمة فمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التى دعى بها فوقف قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

للعبد فيحظ العبد من الرحمة التى قسمه سبحانه فى ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء فى قطع الصراط على قدر القرب فيحظ العبد من نور القربة يسرع ويبطى فاولهم زمرة يقطع مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء والثانية فى مثل الريح والطير وهم الصديقون الاولياء والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه فى جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة فى مثل الراكب رحله وهم المتقون والخامسة فى مثل سعى الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا وهم المهلكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور السر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور يعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل على قدر ملأ القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذى نور نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور واعظم وانفذ بصرا واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى بعمله هناك اضعافا مضاعفة الى قول رسول الله صلعم لمعاذ خلص يكفك القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم ومن ثم يعظم النور يحقق ما قلناه ان رجلا من هذه الامة قد يسبق من عمر الف سنة من الاولين ولذلك ذكر فى الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد ودين الحق الذى جمع الانبياء والرسل ومن اتبعهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين فى السير الى الله تعالى وفى الله عز وجل والحجة اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل صفاوتها ونقاوتها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع النجاة الا بافنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه والعلوم بتبديه ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر حواسر فهو بحر وقفت بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها فى تحصيل ذلك العلم لا غير وبرهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة فى هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل انه اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذى انشأه لنفسك ما دمت فى عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك منذ جاء على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا فى الجنة فهو فى هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك يشاهده ويمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله فى الموقف واخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان فى الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك التى قيل انها كظل ذى ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب لانها التى تقود النفس الى هيبات الشهوات التى يظهر اثرها فى الاخرة وهو الآن معمور مكنون فى غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق فى الاعتقادات اعتقادنا فى الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال والصراط فى وجه اخر اسم حجج الله فمن عرفهم فى الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذى هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبى صلعم لعلى عم يا على اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا فى طريق الاخرة التى تسلكها النفس الانسانية فان المسافر الى الله اعنى النفس تسافر فى ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة فى ذاتها بذاتها ففى كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب واكثر ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان **فصل فى نشر الصحائف وابراز الكتب** ان القول والفعل ما دام وجودهما فى اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لهما من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر فى نفسه وحالة قلبية تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الاثار فى النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد فى الكيفية يؤدى الى حصول صورة جوهرية هى مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة فى الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اى صورة نفسانية هى مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس لآدمية هذا التأثر من الفعل او لاثم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعدما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
وصنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الاثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اي مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذاتهم وافعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لامحة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم
لقوله تع وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تع اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار
لنا دكما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر
له الى يوم القيمة كما قال تع ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر ويعده اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والاخرة كما قال تع
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا الاية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما
وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
فان منشأ الثواب والعقاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لايق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات مع ذلك فان من يعمل مثقال ذرة من الخير او الشر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه او صحيفة من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس ويلتفت الى صفحة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تع واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت ع وغيرهم عن النبي ص احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال ص يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لابد لك من قرين
يدفن وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسئل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه
لباب معرفة النفس وعلم الاخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قوله ص ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله ص خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من اعاظم

الحكماء

الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و
جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت
الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان في الاخرة
نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا قوله تع في حق ابن نوح ع انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القران ايات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه
الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها او النار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست
الا غاية افعاله وصورة اعماله واثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تع ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله
انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية
ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البدن للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية
والتاملات العقلية لان الدار الاخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة او نفس
من خارج باعانة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من الجنات والاشجار والانهار
وغيرها ارواح هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحية بحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا و
تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه عينا وغيبه شهادة فيصير مبصرا لنتائج عمله
وافكاره ومشاهدا لاثار حركاته واعماله قارئا لصحيفة اعماله ولوح كتاب حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و
نخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الاخرة غير متكون من مادة
ضعيفة بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تع وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا
من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة و
الاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و
معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات اعماله واقواله
وفذلكة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتابه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجد ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة
للخلايق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تع ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس
شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و
من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اورد بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان
العلوم وبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه
مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق العقلية ونقود النقود
الادراكية ويميز رائجها في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة
اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله
فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القران فهل هذا الا
افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تع في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الم تسمع
قوله تع في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل
ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها او توهمت ان الميزان المقارن وضعه
لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح هذا الافتراء والبهتان فاتق ايها الناظر في معاني
الكتاب ولا تعتسف في باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يدعو امثالك الى

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسيم وعدم تجاوز اذهانهم عن حد
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوائد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة مما له شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقائق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله عم كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات لسلاليم العروج الروحاني
واما المعراج الجسماني فلا يفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ص وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله وبحسب حساب رزقه واجله وبحسب كتاب عمره واملد فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب في حساب محسوب الارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال ايضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن دعوة
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحبوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء الجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمديا ابديا
تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين الشيئين والمقابلة
لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب يسهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هنالك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اغطية لكنها رقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث
يعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء عم وهم
تعتخ جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انخلاعهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعسى ان ينفتح لك
روزنة الى عالم الملكوت والا فما زلت متوجها الى ملابس عالم التقليد الحيواني مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيدا
من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانت تاجر ورأس مالك
حيوتك الدنيوية وتجارتك هي اكتساب القنية العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها
بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير لا يقبل منك الا الخالص من
ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حسابا بنفسك قبل ان تزول عمرك وقبل ان يحاسب عليك في وقت
لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهية نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال
البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس
وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل
عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير
والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها
وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والكثافة شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة
الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى
كفتي ميزانه وقوة مرتبته نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لم يتفارق اعمالا اما حسنات او سيئات
او مختلطات فاذا اجتمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة
ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما
ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم اخر ارفع من الكل
وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او سيء فكفروا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين و
الاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الراس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين
ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو محبوس من اوله الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها ويجاذبها
للنفس الى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و
الاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى
الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين
وهو جانب الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير
الكفتان في حكم واحدة في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة
مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فانهم **فصل** في الاشارة الى طوائف الناس
يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم
من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد
لانهم لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء
ولا من حسابات عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا في الارض
ولا فسادا لصفاء ضمائرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم سادجة وصحائف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعاً فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من
جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضاً يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد
وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضاً ثلثة اقوام منهم قوم
صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة كفاراً فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدرت منهم بعض الحسنات لكن وقع في
حقهم قوله تعالى وحبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ومنهم قوم هم في الحقيقة من
اهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في
الدنيا يعاشر مع الخلايق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم
الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون
في مقام العذاب **فصل** في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب
سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء
الحركات الى غاياتها وبروز الحقايق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في مبدئه ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا
يملك احد شيئاً الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جسم
منقبض مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال
ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحى نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين النير والمستنير
وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها
كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقاً
من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقاً بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة يصير كلها عنصراً واحداً مظلماً لا يرون فيها
شمساً ولا زمهريراً والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امتاً وينقلب كل العنصريات ناراً واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى
كانها بحر مسجور واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا ناراً وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق
والتحت وتزول الابعاد والاحجام ويرتفع الحواجز والحوائل ويرق الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد
ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى مواقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمتخلصون من مجابس الاشباح والارواح يتوجهون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى ما بقي
فيها شيء اخرجت جي بها الى الظلمة التي هي دون الحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم وبسطه فلا ترى
فيها عوجاً ولا امتاً وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم
وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض علواً الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسي
من حيث باطنه اذ كل امور الاخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحايف ويوزن بها
كما يوزن ههنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان
قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وآله الحمد لله ملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله وبحسبها يكون ثقلها وخفتها
فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان
في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليس للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم
محبوطة ولذا قال تعالى ولا نقيم لهم يوم القيمة وزناً وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكاناً لمن اعتدلت كفتا ميزانه

ووضعت الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من افعال المكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه
وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم وايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً
يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يعملون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه و
منهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وليس اولئك الا
ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى
محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكاً او شيطاناً ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك
قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة يحمل ذلك
العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضى بينهم بالحق والجنة عن
يمين العرش والنار من الجانب الاخر وتأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى وعن غيرهم
فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت الارض
بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء
من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء وقد غلبت في ذلك
اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا همساً ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى
كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على اي دين كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء او رياء خر
على قفاه وبهذه السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لانها سجدة ذاتية صدرت
عن فطرة من غير رياء وغرض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عنه من الحق ولا تغير
في خلق الله الا على سبيل الاستكمال فيه ويحضر جهنم في العرصة على صورة بعير غضبان ويجيء يومئذ بجهنم ليتذكر الانسان ويشاهدها اهل
الموقف بالعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته لاحرقت
السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار
في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل صاحب الحيوة ويحيى الاشباح بالارواح باذن الله
ليظهر حقيقة البقاء الابدي بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي منادي الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسرة
ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا راوا الموت سروا سروراً عظيماً فيقولون بارك الله
لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي صلى الله عليه وآله الموت تحفة المؤمن واما اهل
النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
لعسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقاً لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض
ليعظم انضغاطها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها
النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علواً وسفلاً كلما خبت زدناهم سعيراً بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين
اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من حد دون الانسانية الى حد الجمادية داخل في وقودها وهي
نار ياكل بعضها بعضاً ويصول بعضها على بعض وهي نار تذوب العظام دونها وهذه النار غير النار على الافئدة فان هذه قد تخبو دون تلك
بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الآلام التي هم فيها لكنه بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيراً والاية تدل على
نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على اجسامهم
بنوم وشبهه زدناهم سعيراً بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم
ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض
فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وهو جمع الخلايق لا تحجب الازمنة وتغاير الامكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد قال ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل عنه ع عن قوله تع فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاخيار عند عرض الجيش بزيهم ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام كحال الاسارى والدواب ههنا واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلولة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له وان المنافق لمكنة استعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال في حقه انه كان لا يؤمن بالله العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المنكر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل له خذ من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تع قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض وهو ههنا معنوي وفي الاخرة له محسوسية والناس بعضهم سائر وعلى الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان ودابة لقوله تع ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسال ويعذب هناك وهو على متن جهنم غائب فيها والكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الايات وقد قيل للاعراف واصحابه معنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه حال قوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ورفع حجابهم البدني كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ومرتبة نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تع وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال لهم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف وليكونوا

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تع خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا العرفان ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السفالة ازل حالا من ان يكونوا من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تع وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا لانه تع وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تع قال حكاية عن الخليل ع والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تع اهل الاعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن ابي عبد الله ع انه جاء ابن الكوا الى علي ع وسئله عن قوله تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال ع ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفناه ولا يدخل النار الا من انكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك اليوم ما ورد ودونوا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب ما يبلغ اليه طاقتنا ويناله جهدنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوعة لامور الاخرة وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث ائمتنا ع فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد عن ابي عبد الله ع انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع وروي عن سيد العابدين علي بن الحسين ع انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين ع وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية

فصل في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع الماكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار اهلها هوان وانتقام واحزان وآلام وجوع وعطش وتجدد عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية التي عن ائمتنا انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد في حديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان يستطعموا يطعموا من الزقوم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسؤوا ولا يكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرج منها ابونا آدم وزوجته لاجل خطيئتهما هي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا دثور ولا انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب وان الموت كما علمت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان لكل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار نار محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وبحث هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار لبيت دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقائقهما ونشأتهما الجزئية وعلى ذلك يحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما روي في قوله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان جبل احد وغيره من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ان لله جنة خلقها في المغرب ماء فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروي ايضا في الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاوي الى قناديل تحت العرش فقال ع لا اذن ما في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفار وصداهم وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك وروي عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك ما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب ياتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والاخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه بلغ ص قبل انتهائه الى بيت المقدس واديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع صوتا فقال لجبرئيل ما هذا قال صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار والجنة كينونتهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ع ما شيء توعدونه الا وقد رايته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين رايتموني تاخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رايتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم انه لما راى ع جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتاخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم وانا فيهم الم تعدني حيث عند اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه ع صلى يوما الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رايت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقا لقوله تعالى والبحر المسجور وقد يروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قيس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبق ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم تنتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس وقال المترجم طرطاوس شق كبير وهوية تسيل اليه الانهار يعني به البحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رايت الدخان يخرج من ارض ضرار وبقال الجحر يقفنه منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن ياوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انا متى ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب استشعرت في الحكم النار على ما ظهر

تنبيه هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم ياتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى وعالم آخر موجودات امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في حيطة السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالم يبطل الدنيا

لو ينكشف الاخرى وما لو ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر او فانى والا نشاآت النسبية للجنة والنار الا ترى ان المرآة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين قبر الرسول ص ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد الغير بها صورة من الصور المحسوسة التى قابلها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول ص الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما يروى من قول امير المؤمنين ع مع اليهودى وتصديقه اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شئ آخر معنوى غير محسوس بهذه الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر الحقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما اعلم ان لكل ماهية من الماهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصلية حقيقة كلية ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع دقائقه وخصوصياته على وجه اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تع ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك الجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله ورحمته بحجب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها مثالية هى طبقات سبعة تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين لقعر فان بعده قدم الجبار وهى لاهل النار وقدم صدق عند ربك دهى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل فرد من الناس معذب لعذاب الجسمانى او نفسه وهواه لعذاب الروحانى ولها مظاهر ومجالى حسية فى هذا العالم كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه

فصل فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار اليها فى القران بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان الباطنتان اعنى الخيال والوهم احد مما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات ولا قتناء الخيرات ولانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وهى التى تنصبر نيرانات محرقة وهيئات معذبة للنفوس فى الاخرة وهى ايضا اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقية الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق ابواب احدهما عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب هو الباب الثامن فانه مغلق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تع ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وليس للنار دخول او تصرف فى القلوب والافئدة وانما تضرب منها اطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان

على الكفار

على الكفار فما ذكر الله من ابواب الا السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث التراب لا ياكل محل الايمان وهو اى باطنه سعيد فى الدنيا والاخرة ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب وهى النار التى تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل والدرجات والرواشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب والسد واما خوخات النار فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخرة ومن عمل من شر فقد يراه وقد يعفى عنه

تبصرة وتذكرة اعلم ان باطن الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الاخرة وما دام الانسان فى هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا حجاب ولا بد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتى تفتح الى الجنة ما هى الا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها فى الاخرة وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا ويدا ورجلا وكذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روائح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهى مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهى مدركاتها امور مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاليم وتؤدى بالانسان الى الهاوية ويحرق بنار الجحيم فكل نفس يتبع الهوى ويحركها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرأيت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فيصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وما له كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فظهر ان كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصى ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معانى معقولة كلية ويفهم منه اسرار الهية يقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا كان فى اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى ان ليس لهم درجة قوية نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقى السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلا جرم حالهم فى الاخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد وضح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ومنها ابواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان فى جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراعيهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب واولى الالباب تدرج لها التبديل الاخروى والتحويل الالهى الذى به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التى هى دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر والفؤاد التى لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت انجس ما كانت واظلم وانجس فناسبت لان يكون مداخل وابوابا للدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التى يصل اليها من هو من اهلها هى مشهودة لك اليوم من حيث محلها الا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التى انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقى في عمى حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غايب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل الجنة فى الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار فى النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله فى حديثه القدسى اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رات الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن او جحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها وان كان هو فى حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه او جحيمه ومن الناس من يستصحبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله فى خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهى غير هذه الاعين والآذان والقلوب كما علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمى فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون الى الله **فصل** فى تتمة الاستبصار فى بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشاة الاخرة نشاة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيالية فى هذا العالم وحسية فى ذلك العالم والانسان اذا مات تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامة الكبرى والفرق بين الصور التى يراها ويكون عليها الانسان فى البرزخ والتى يشاهدها ويكون عليها فى الجنة انما يكون بالشدة والضعف فى الكمال والنقص اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروى ليس غير عين الخيال بخلاف الحس الدنيوى المنقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما الاذن والعين والعين لا يتذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس فى الجميع فان قلت باصرة العين ولامستها فى موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة فى الجليدية ولامسة العين فى القرنية واما حواس الاخرة فجميعها فى موضع واحد غير متغاير فى الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التى فى القيامة الكبرى كنسبة الطفل او الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية فى الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشاتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها فى النوم وهى اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت قيامته وهى القيامة الجزئية فاذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشاة الاخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشئ فتختلف عليه اطوار النشآت الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل فى الميت اذا مات فقد قامت قيامته اى ابتدأ فيه ظهور النشاة الاخرى فى البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة فتدبر نشأته بينه فى الارض زمان كونه فى البرزخ تسوية وتعدلة على غير مثال سبق حسبما ينبغى للدار الاخرة وقال فى الباب الرابع والسبعين وثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان عين التجلى الالهى من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر اذ هو عين كل شئ وفى الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدل فيه خفى وهو خلق جديد فى كل آن الذى هم فيه فى لبس وفى الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا ويكون التجلى الالهى دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى ينصبغ بها انصباغا فذلك هو التناهى الالهى الخيالى غير انه فى الاخرة ظاهر وفى الدنيا باطن فحكم الخيال

مستصحب للانسان فى الاخرة انتهى واعلم انه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء او لغيرهم من الكهنة والمجانين الذين قويت قوة خيالهم او ضعفت قوة حسهم ان يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد ساير المحسوسات فكثيرا ما اشتبه عليه الامر ويزعم ان ما راه موجود فى الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال فههنا من المنامات وغيرها العدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد قصر مدة فلا تعويل عليها ههنا لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد فى الاخرة وفى عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى لا تكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذا الاجساد فى الآخرة تروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح فى صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها او هو ذلك فى عين الرائى كزرقة السماء او هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى كساير الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو يروحوا فى نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم وتشكالهم وصورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لما ذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة تحدث فى العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة فى الارواح اذا قتلت ان كانت حيوانا او قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما ننتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما يدرك كل ميت من الحيوان انسان او غير انسان فمن ههنا ايضا اذا وقفت على علمه هذا علمت صور الارواح المتجسدة لما ذا يرجع انتهى وقال فى الباب الحادى والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدركها الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا اى العين كما ترى المعانى بعين البصيرة فان الله اذا قال الكثير او كثر القليل فما تراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر فى الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم وقال يرونهم مثليهم راى العين وما كانوا مثليهم فى الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يريه غير صادق فيما اراه اياك وان كان الله اراك ذلك اراكه بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والكثرة والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال وليس بحق فى الحس قال وهكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر لصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل انه دحية الكلبى لقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبى ادركناه بالعين الحسى فلم يحرروا ولا اعطوا الامر الالهى حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما اراده كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة اعرابى مجهول عندهم حين جاء يعلم الناس دينهم فقال رسول الله اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال وما فى الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم الضرورية وان لم يتمكن ازال بعض الامور عن منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان له عن الامور اذا رآها باى عين فيعلم ما هى او اعلم الاعين التى رآها بها من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يحصل بالله لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه رآه فى حال نومه ما قال انه خيال فكم كان يرى فى حال اليقظة مثل هذا ويقول انه راى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على ساير المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولى الالباب واهل الاعتبار اذ قال هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيتصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى وحمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى اى صورة ما شاء ركبها فرى الاسلام فيه والقران سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدين والدين قميصا سابغا والعلم لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فى امر ما الا ويكونه فى هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فنسبة العبد فى هذه الحضرة من مشية الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء العبد فى الدنيا ويقع بعضها ايضا العبد فى الدنيا فى الحس واما فى الخيال فكمشية الحق فى النفوذ فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال اما

ما يشاؤه العبد كما هو في الاخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الاخرة فلذلك يكون عن مشية كل شئ اذا اشتهاه فالحق
في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الاخرة لشهوة العبد كما
هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فما للحق شان الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الاخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الاخرة في الجنة عموما ولنا خلق الله همما فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع
الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع تصوره وتبدد
من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسي اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها
فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما في افعال المختارين منا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملائما كالحركة او الكتابة او لا نفعله ثانيا
ثم نتخيله بعدما نعلناه بل ادركناها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شئ واحد واما
دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دار روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم فكانها هي هذا العالم انساق الى الآخرة بنار
القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يبعده ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته مرغوبات عفاريه وحيائه وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الاخرة دارا لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت ارادته
في ارادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقدم سابقا ان مشية
العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام
قلبه سلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذائقته عن مرارة المعاصي وما تغير بسببه عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله لا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شئ بل راى في كل شئ وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا
به وبكل شئ لان كل شئ منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن باب
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فسد عليه عالم الوجود كما هو وبل
لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيفهم منه قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا
عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى
اوصله الهوى الى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد المماليك لانه عبد
الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشاة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشاة اضافية

منا وفيها

منشاؤها ومبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة
فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تاييد وحما يؤيد ما ذكرناه من
ان جهنم ليست بدار حقيقية متاصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شئ والغضب
عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع
ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء
التي لا يبقى الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار
في حق المبتلى به واي داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما
اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الاخرة انتهى
كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب حالة وجود حقيقي بل منشاؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس
حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل
استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي بحسبه فيكون في المرض حتى يرجع الى الاعتدال
الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه الى مزاج واهيته تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار الحر
صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر ادنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لاجل
الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فمنع ان يتنفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرء من
العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة
في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائنا به عن الاشرار واللئام **فصل** في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة
وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى
ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى
ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملاؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات
الطبيعية غاية يتوجه اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة تحفظ بها خيرها الموجود
وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو
غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق
له عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تتم
الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة
الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على
نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرء من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية وزال الموعد بحصول ثباتها
ويحصل له فطرة اخرى هي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شئ كما قال تعالى عذابي اصيب
به من اشاء ورحمتي وسعت كل شئ وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة
باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ
العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجربزتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث الرباني
اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس
اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما ان اهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو
اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة
والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات

فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعا فاذا
كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التى جبلت عليها
الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا
بعيدا كما قال تع وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تع يتجلى بجميع الاسماء والصفات فى جميع المراتب والمقامات كما حققناه فى
مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفى الحديث القدسى لولا ان تذنبون لذهب جاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ
الاعرابى فى الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فياخذ الالم جزاء العقوبة موازيا بالمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
تالموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل
الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم يقتضى ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من
الانسان يتالم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه وتقل فى الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون الى
الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها يصطفق وينبت فى قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا انتهى اما قال القيصرى فى
شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم
محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل
ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم
عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافى ما ذكرته
سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لا نسلم المنافات اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم
فى وقت وقال فى الفتوحات المكية من احوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبد الا الله فبقوا على
تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم
بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق وان الفطرة
مستصحبة ازلا وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانفعالات فى ذوات الطبائع والنفوس الى الله
وبالله فى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على فطرته قربا
وعلى سلوكه الجبلى سعيا واسعانا وهرولة وان كان من الكفار الناصبين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب التى
لا يفقه شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض فى وجوده خزانة الدنيا وعمارة الابدان وماله فى الاخرة من خلاق فله التشبه فى مراتع الدواب
والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين
عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيفقد بخروجه عن الفطرة وبنزوله فى مهاوى الجحيم يكون
عذابه اليم الا ان الرحمة واسعة والالام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقادم بين المضادين ليس بدائمى ولا اكثرى
كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفسانى للانسان لا يقبل الفساء فاما ان يزول الهيئات الردية
بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والانكار لتلبسه بفطرة اخرى ويخلص من الالم
العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله وعتوه لا يمكن عوده
الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين الباقين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافى ذلك كونه حيا بحيوة اخرى نازلة دنية دون فطرته
فحقه لا يموت فيها ولا يحيى اى لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على
انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تع اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد فى الحديث النبوى من قوله ولم يبق فى النار الا
الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذى الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله
قد خلقهم على نشأة تالف فى تلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبنى على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالها فى معنى آخر من
المعانى النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعى

واثبات

واثبات ذلك مشكل والاولى فى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تع ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذى
غاية وجوده ان يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربانى لا بد ان يكون جهنم ذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات
كمالات للوجودات وكمال الشئ الموافق له لا يكون عذابا فى حقه وانما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال فى الفتوحات
عمرت الداران اى دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا فى نفوسنا ممن
جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال احق به وصاحب هذه
الصفة انا وامثالى ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك
انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه وكلنا ان نقول وقد قام الدليل العقلى على ان البارى سبحانه لا ينفعه
ولا يضره المنافع والمضار وان كل شئ جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء فى الحديث وآخر
من يشفع هو ارحم الراحمين فالايات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشئ عذابا من
وجه لا ينافى كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته فى الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته لهم
فى الاخرة **نقل فيه تاكيد** قال فى الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فلذلك
الذى الجاهم على ان يعبدوه فى الصور مع قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من نسبة
التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق
فى الدار الآخرة وهما الشفاعة والتجلى فى الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة فى قلب الرجل وعرف من العلم الالهى ما الذى اعطى هؤلاء
الذين صفتهم هذا ولنهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤلون تضرعوا الى الله فى الدياجر وتملقوا له فى حقهم وسالوه ان يدخلهم فى رحمته
اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما بهم اذ كانوا من جملة الاشياء التى وسعتهم الرحمة العامة وما شاء
الجناب الالهى من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت
الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا فى الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو اجمع حديث يعتمد
عليه فى هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب
واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين
يخرجهم الرحمن كما ورد فى الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها ثم الامر بدخول النار كل من يدخل فيها من اهلها
ومن غير اهلها الذلك الغضب الالهى الذى لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر
بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على جميع ويكفى من الشارع التعريف بقوله واما
اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها
وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون النار
عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعى ان الله يقول يا عبادى على وجه العموم واضاف الى
نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادى لو ان اولكم و
اخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا
على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فاعطيت
كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك فى ملكى شيئا الحديث ولا شك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وقد
سئل الله ان لا يؤلمه وان يبسطه اللذة فى الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند
وجود الالم الحسى بالوجع او الالم النفسى بمخالفة الغرض اذا منع من الثدى وقد اخذنا لمسئلة حقها والاحوال التى ترد على قلوب الرجال
لا تحصى كثرة فقد اعطيناك منها فى هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودى والقول الكريم
والكلمة الوجودية نازل من الحق واحد باعز متفرق نفرا خارجيا الى الكرسى ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة
الى عالم الاخرة وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجرى مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجرى احدهما الى جانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والآخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب
اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والآمها
انما هي ما نشأت من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية
الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بجسومها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتنعمت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انسلخت عن هذه الحيوة الطبيعية
وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا
نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما الهم كل ذلك منصورة بصورها
المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم تجر في قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة
والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة
اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملئكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا
جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع
والستين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الوحدانية فان الكرسي نفسه بل ظهرت فنقسمت الكلمة لانه الثاني
بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل
قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنم والآخر جنة وليس بعدهما مكان تنتقل اليه القدمان وهما اثنان لانشقاق الامر الاصل الذي
ظهر تامه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا
والاماكن بدؤ ولا نهاية فكان سفر للامر النازل بينهما والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا
من الشقاء وعند انتهاء الاسفار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان
توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الرفه
من كونه مخدوما حاصلا له جميع اغراضه في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل
الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا
حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر بينهما ليس له دنا
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين
قال وهم على طبقات بقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب في دخول النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة و
آخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار
وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فغلقت الابواب واطبقت النار ووقع اليأس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار وتتضرر بالخروج
منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون
العذاب فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا الا ان المآل استعذابه لمن قام به لكن يستحلي الجرب من يحكه ثم قال فانهم نعيم كل دار
تستعذبه ان شاء الله لا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى
تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب
مع هؤلاء والجبار مع الآخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا ابالي والاخرى للجنة ولا ابالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما
يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذه كلها من المبالاة والتهمم بالموجود
وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعد لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام

ومواطن

ومواطن عرفها اهلها ولم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين اغنى وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع
في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به
في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد
في الاخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك
المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار
قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا الجاذب
الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب فهي الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب
الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين
وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها
فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلق
الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه
آخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية
ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا بالعدم وجدانه
ما آمن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا
عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرمي نفسه من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا
سمر في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى
المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليها لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان
استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا
يرضى بامر خسيس اولا ثم اذا وقع فيه وابتلي وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين
الذين يعبدون غير الله من الموجودات فيتنعم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم
عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين
ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه
بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع
هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم وبمقتضى سبقت رحمتي غضبي **فصل** في استيضاح معرفة جهنم
ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم من نتائج الدنيا واصلها ومادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة
الهيئات المولمة والاعدام والنقايص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجية
ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة
عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال فهو غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا
حقيقيا ويكون ادراكه للشيء امر مناف حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا
كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا فهو غاية الالم وغاية الشرية فافهم هذا فانه دقيق عال
وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر
الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال الذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان
البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقد العضو او الاتصال او غير ذلك من النقصانات اذا
تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الآلام التي اعدام ونقايص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة
تدرك بها النقايص والاعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام

ما فيه فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدا
بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل وصارت
ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية على التقديرين بزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها الا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فيرى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشياء
غيرها او تنفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات
بقي حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله علمه
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار
فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد ام لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين واما
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهيبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ويحدث فيها الآلات بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله متنعمون متلذذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب هيهنا عين الالم فمن لا معرفة له من يدعي طريقنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فيقول ان جهنم مخلوقة من القهر
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يمكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فنزول الحق اليها برحمته التي وسعت كل شيء ووسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن اعجب ما ورد بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال صلى الله عليه وسلم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه صلى الله عليه وسلم الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سماعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

الجز

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه انتهى كلامه **تذكرة كشفية** لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك
وعلمت ان نشوء الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة
الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة
الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اقوى واتم صلوحا واشد
تقوية للحيوة الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة النيران تحت القدر كما يؤثر في المولدات وفي
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في
فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لاكليه من اهل الجنان علم اين النار واين الجنة وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر
ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما لا ينضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت
القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات
الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك علوا كما
تفعل بالاشياء هيهنا سفلا وكما هو الامر هيهنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والامر فارض الجنة مسك كما ورد في الخبر
وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة
الطبيعية لانه معفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوى النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى
وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصى عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لقصصناه على
وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الاخرة
وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم
واشعة الكواكب حيث ان الانسان انما يتكون وينمو وينمو خلقته ويكمل طبيعته باستحالات وانقلابات نظرا على مادته لا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كمالاته
قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبان لا ينفك احديهما عن
الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية والا مسطقسية
تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة ادنى
اذا انقلبت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة
في الارض فانه لم يضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم يقبل صورة نباتية وكذا القياس في انتقالات النطفة
في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الرياضات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشاها
الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف
ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها يتم نعيمها غذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل
بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحققها كما هو غير مرة **فصل في تعيين محل الالام والعقوبات في النار** لما علمت
ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضور ما عند النفس
صورة ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنقمة ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس
الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بموضع الالام بل هي مما يتعذب جميع ما يرد عليها من
انواع العقوبات والالام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة
كائنة له واذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدثت ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها
بقيت الاولى مع الثانية ليكون آفة وضررا له كالجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملائما لها
فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فتدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية الثانية

الضادة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتسخرها بامر الله فالالام تختلف عليها بما زاه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينفعل اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والاخرة لاحظ لها في الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردها الى الطريق حرمت عليه وجمحت واخذت يمينا وشمالا لا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هي كمالات ومتممات لها بها يسبح الله ويقدسه وليست مما يقصد في افعالها المخالفة لله ولا في تاتيها المعصية لانها كالشريعة وانما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس كما علم سابقا لكنها اتفق انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا المقام وتجد محل الآلام فنعلم ان محل الآلام كالممتزج من امرين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه الا ترى لحد الشريعة في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انها محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بالم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فتامت لحد دبالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيدا او هي سليمة مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية جموح فالمطيعة تتنعم يوم الاخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي للخزنة عليه من كونها مسبحة لله بحمده مطيعة دائما لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه في نفسه بالالم وليس كما يتوهم انما هو المتالم المتاذي بما يحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو حي الحس عنده موجود والجرح الذي يتالم في يقظته حاصل في العضو ومع هذا لا يجد المتالم الا ان الواجد للالم قد صرف جهة عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاوجاع والالام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه

فصل في الاشارة الى الزبانية وعددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان لله سبحانه ملائكة عمارة بادنة في الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله والسابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك التوالي وهي مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب التعقيب الوجودي لان كلا منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كرة جانيات العالم الكبير السماوي والعالم الصغير الانساني وفيه انموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي يجمعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير الانساني تسعة عشر قوى هي رؤس سائر القوى الطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة عشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنان للتحريك احدهما للشهوة مبدء الجذب للملائمات والاخرى للغضب مبدء الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلثة منها

الاصول

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة الغاذية وافعالها الجذب والامساك والهضم والدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فظاعة نزاعة للشوى تدعوا من ادبر وتولى والانسان ما دام كونه محبوسا في الدنيا بهذه المحابس الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الحميم مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حرا غير ماسور باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من السجن الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان هيهنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم هيهنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة فيؤديه المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدمي العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الامارات للمنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكس للترتيب الاول الحدوثي فان السالك الى الله بقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا بادن الله ورسوله بل تستهلك ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضى بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء بل راى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به ملتذا منه راضيا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء يستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشيا كساير الناس بنور الحس وبنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطا فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السموات وما بينها فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي متنور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بغير الاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم آخر به يعلم شيئا الفصل نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه وهو مقام التسليم كما قال تعالى وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لا بد ان يفنى وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية

واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما اشتهاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فوقع في سخط الله وناره وغضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويلقي نفسه الى المهالك ولهذا سمي خازن النار بالمالك فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غير متناه وجهلا كليا وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم

فصل في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب قال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة عن مبدء وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه ههنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة في النفس اخلاقا صورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي الاهوية المغوية والاماني الردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويملئ بها بواطنهم وتكون منها نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملؤن بطونهم اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب انواع من المحن والآلام في الآخرة كما ادى بهم من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام

واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها علوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور ويخترع ههنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيمة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس وكون الباطن مكشوفا ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها تولت تلك الصور منزلة الصور الموجودة في العين ولو تفاوت الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كانت شهية في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات وشواغل الحس فالانسان السعيد كلما اشتهى في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه وحضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد شيئان للتزاحم والتضايق والتعاقب في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبها لذة

عن

عن لذة اخرى والملذات لا يقوى في الذائقة ههنا لانحصاره في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والمولم في الدنيا بالنسبة الى حالهما في الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه براهين امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ويكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب ع وليس مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتأويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة ومما لا يستقل بادراكه العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء ص ونور ولايته المندمج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل اوصيائه في نفوس القابلين للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار المعارف الحقيقية انما نشأت وتفرعت في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بذر ولايته وبحر هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها ونسبة ذاته المقدسة بالقياس الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص انه قال يا علي انا وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلي والحلل الذين فيها زينة للابسها فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التي في ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فحملها لابد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي ايضا غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى

فصل في كيفية تجدد الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم ونقلها من صورة الى صورة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من جنس وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودعه من القوة المحركة في الجرم الاقصى لجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في مساحة الدراري السبعة المطوية كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بشوارق ولا مضيئة ولها تأثيرات في جلود اهل النار بفنون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم واعتقاداتهم ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم اهلها بعد استيفاء مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا يشبه حال اهل الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوتها مشوبة بالموت وسبب ذلك انه بقي فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها فلاجرم لم ينجوا من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغيرت وتبدلت من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطي والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السموات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر في حدته جميع ما تسعه السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور ادراكية ووجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفس الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشؤن الهية بحكم كل يوم هو في شأن وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان نشأة النفوس فيها الاكوان

الفانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حظور الخاطرات للدار الاخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك الجسيمة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها واحوالها وصفاتها في طرفة عين هان عليه التصديق

قال سلطان المحققين ان مراتب المعرفة بالحجة مثل مراتب النار مثلا وان ادناها من سمع ان في الوجود شيئا
يعدم كل شيء يلاقيه ويظهر اثره في كل شيء يحاذيه ويسمى ذلك الموجود نارا ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى
معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة واعلى منها مرتبة من وصل اليه دخان النار
وعلم انه لا بد له من مؤثر فحكم بذات لها اثر هو الدخان ونظير هذه المرتبة في معرفة الله معرفة اهل النظر
والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع واعلى منها مرتبة من احس بحرارة النار
بسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الاثر ونظير هذه المرتبة في معرفة الله
معرفة المؤمنين المخلصين الذين اطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا ان الله نور السموات والارض
كما وصف به نفسه واعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته وتلاشى فيها بجملته ونظير
هذه المرتبة في معرفة الله معرفة اهل الشهود والفناء في الله وهي الدرجة العليا والمرتبة
القصوى رزقنا الله الوصول اليها والوقوف عليها بمنه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه